J. G. C. Kiesewetter,

Ueber

den ersten Grundsatz der Moralphilosophie.

Erster Theil

welcher die Prüfung der bisherigen Systeme der Moral enthält,

nebst einer Abhandlung

vom

Herrn Prof. Jakob,

über die Freiheit des Willens.

BIBLIOTHECA CIVITATIS RSBENSBERGENSIS.

Zweite völlig umgearbeitete Auflage.

Berlin, 1790.

Bey Carl Matzdorff.

Seiner

Königlichen Majestät

Friedrich Wilhelm

den Zweiten,

allerunterthänigst

zugeeignet.

Gnädigster König,

Voll vom Gefühl des innigsten Danks nahe ich mich Ew. Königl. Majestät Thron um diese Schrift zu Ihren Füßen zu legen. Ich verdanke Ew. Majestät das größte Glück meines Lebens, Ihre huldreiche Unterstützung setzte mich in den Stand ein Jahr hindurch den Unterricht eines Mannes zu genießen, den Europa als seinen größten Philosophen schätzt; er führte mich in das innere Heiligthum der Philosophie; durch ihn unterstützt überwand ich Schwierigkeiten, die sonst für mich unüberwindlich waren; ein Jahr hindurch genoß ich seinen Umgang, den Umgang eines Mannes dessen

Wandel eben so rein ist, als die Moral, die er lehrt. Nie werde ich dis Glück meines Lebens vergessen, Ew. Majestät Gnade werde ich mich stets mit dem lebhaftesten Danke erinnern, es nie vergessen, daß Friedrich Wilhelm der Vater seines Volks, der Schöpfer meines Glücks ist. Möchten doch Ew. Königl. Majestät diese Schrift allergnädigst annehmen, möchten Sie doch den ferner Ihres Schutzes und Ihrer Huld würdigen, der bis an das Ende seines Lebens verharren wird

Ew. Königl. Majestät

Berlin, den 24. April 1790.

allerunterthänigst treugehorsamster

J. G. C. Kiesewetter.

Vorrede des Verfassers.

Die erste Auflage dieser Schrift erschien 1788 in der Michaelismesse. Ich bin dem Publiko Dank schuldig, für die Güte mit der es diese wenigen Bogen aufnahm, meinen Recensenten für die Nachsicht mit der sie sie beurtheilten. Ich habe auf die gemachten Erinnerungen Rücksicht genommen, vorzüglich auf diejenigen die mir in der hallischen gelehrten Zeitung gemacht worden sind. Ich war anfänglich entschlossen, das Ganze in einem Bande zu liefern, allein gehäufte Geschäfte

und eine schmerzhafte Krankheit, die mir mehrere Wochen es nicht erlaubte, ange- strengt zu denken, zwangen mich, wenn ich anders nicht dem Publiko etwas unreifes vor- legen wollte, die Schrift in zwei Theilen her- auszugeben. Dieser erste Theil enthält nichts als die Prüfung der bisherigen (materialen) Moralprinzipien und die Beweise für die Richtigkeit derselben. Der zweite Theil soll ganz gewiß in der Michaelismesse erscheinen, und wird die Darstellung des formalen Mo- ralprinzips; einen Versuch alle materialen Prinzipien übereinstimmend zu machen, in sofern man sie als unter dem formalen unter- geordnet ansieht; einen Versuch einer Erklä- rung der vollkommenen und unvollkommenen Pflichten; einige Abhandlungen über den Glauben an die Gottheit, über die Unsterb- lichkeit der Seele, und über die Ueberein-

stim-

stimmung der Kantischen Moral mit dem Christenthum, enthalten. Ich würde mich unendlich glücklich schätzen, wenn ich durch diese kleine Schrift etwas zur nähern Untersuchung und Prüfung des kantischen Moralsystems beitragen sollte; ich bin fest überzeugt, daß jeder der den practischen Theil der kantischen Philosophie versteht, mit wahrer Achtung für dis System erfüllt und begierig werden wird, auch den theoretischen Theil derselben zu studiren. Uebrigens ist es eine sehr auffallende Erscheinung, daß so viel Gegner auch gegen die Critik der reinen Vernunft aufgetreten sind, doch nur wenige erst, ihre Bemerkungen gegen die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten und die Critik der practischen Vernunft vorgetragen haben, da doch diese Schriften gewiß die wichtigsten des ganzen kantischen Systems sind. Vielleicht

läßt sich das Räthsel dadurch lösen, daß der formale Grundsatz der Moral so bald er nur verstanden wird, der Vernunft ihre ganze Würde fühlen läßt, so daß dis Gefühl die Bestreiter derselben hindert, etwas dagegen zu sagen.

Ich muß die Herren Recensenten ersuchen, ihre Beurtheilung bis zur Herausgabe des zweiten Theils aufzuschieben, weil ich glaube, daß man nur dann erst im Stande sein wird, das Ganze zu übersehen.

Mein verehrungswürdiger Freund, der Herr Professor Jakob hat die Güte gehabt, zu erlauben, daß seine Abhandlung über die Freiheit des Willens mit einigen Veränderungen hier nochmals abgedruckt worden ist, und ich bin überzeugt, daß dem Leser dis nicht unangenehm sein wird.

Berlin, in der Ostermesse 1790.

Ueber die Freiheit vom Herrn Prof. Jakob.

Wenn es je dem gemeinen Verstande verstattet werden muß, den Schulwitz zu verachten und seinem eignen Urtheile zu folgen, so ist dieses in den moralischen Handlungen des Menschen. Der weise Urheber der menschlichen Natur hat eine so angelegentliche Sache als die Tugend ist, nicht den späten, trockenen, und so vielen Irrthümern unterworfenen Speculationen der Schulweisen überlassen, sondern jedem, und auch dem gemeinsten Menschen Kraft und Einsicht genug verliehen, für seine Würde und für sein Wohl zu sorgen. Die luftigen Regionen der Speculation sind von den ebenen und festen Gängen der gemeinen Erfahrung auch nirgends so sichtbar getrennt, als hier, wo die Erreichung des Zieles keinen Aufschub leidet. Ob sich die Erde um die Sonne, oder die Sonne um die Erde drehe, ist eine Frage,

deren

deren Beantwortung sich sehr gut aufschieben läßt; ob es aber Pflicht sey, meinen Vortheil einer Forderung der Dankbarkeit aufzuopfern, soll auf der Stelle ausgemacht werden. Daher entscheidet jenen Fall die Speculation allein; an diesem hat sie nur einen sehr geringen Antheil und die Stimme des gemeinen Verstandes gilt hier weit mehr

Es scheint daher kein geringer Beweis für die Realität der menschlichen Freiheit zu seyn, daß ohnerachtet der heftigsten Anfälle des ausstudiertesten Schulwitzes, der gemeine Verstand doch niemals dadurch irre gemacht worden ist, daß er nie durch Sophistereien verführt, einen Augenblick daran gezweifelt, was Tugend und Laster sey, wo er frei und gezwungen handle. Das Raisonnement der Schule hat gewiß nirgends weniger schädlichen Einfluß gehabt als hier, denn selbst der, welcher in der Speculation alle Freiheit und allen Unterschied zwischen Tugend und Laster leugnet, handelt doch selbst so, als ob

Frei=

Freiheit und ein wirklicher Unterschied zwischen Tugend und Laster wäre, und beurtheilt selbst andre Menschen nach dieser Voraussetzung. Welches ist also die Ursache dieses so höchst sonderbaren Phänomens? Warum greift die Speculation die Freiheit unaufhörlich an, und warum richtet sie doch niemals etwas aus? Ich glaube diese Fragen durch folgende Punkte beantworten zu können:

1) Ueber welche Dinge die Speculation überall keine Stimme hat, darüber kann sie auch nichts entscheiden. Nun behaupte ich, daß die Speculation bei der Freiheit schlechterdings keine Stimme habe, und ihre Entscheidung muß also allemal nothwendig ein unnützes Schulgeschwätz seyn. Der Beweis meiner Behauptung, beruht auf folgenden Gründen: Die Speculation kann niemals Fakta wegvernünfteln, sondern es sind hier nur zwei mögliche Fälle: Entweder sie muß das Faktum erklären d. h. die Gründe desselben angeben, oder sie muß zeigen, daß es

gar kein Faktum sey, sondern durch einen Erschleichungsfehler dafür gehalten werde. Die Speculation kann hier weder das eine noch das andre, und in solchen Fällen bleibt der Philosophie nur noch ein einziger Ausweg übrig, auf welchem sie sich mit Ehren retten kann. Dieses ist nämlich der, daß sie die Gründe angiebt, warum jede Erklärung unmöglich sey, und warum also jeder Versuch nothwendig vergeblich ablaufen müsse. Denn auf diese Art, behauptet der Philosoph auf der einen Seite seine Würde, die jederzeit Gründe erfordert; und auf der andern vermeidet er den Vorwurf des Schulwitzes, der eher allen die Vernunft abspricht, eher alle Fakta, wenn sie ihn selbst auch noch so sehr zwingen, ableugnet, als daß er die Nichtigkeit seines papiernen Thrones eingestehen sollte. Die Philosophie kann die Freiheit nicht erklären, denn die Möglichkeit der Freiheit kann eben so wenig dargethan werden, als die Möglichkeit der Naturnothwendigkeit. Es

ist gleich absurd erklären zu wollen, wie es möglich sey, daß ich einen Willen habe, und daß ich durch denselben meine Zunge in Bewegung setzen kann, als es absurd ist erklären zu wollen, wie es möglich sey, daß sich etwas beweget, und daß die Bewegung einer Kugel der andern durch den Stoß mitgetheilet werde. Denn beides ist in den Dingen an sich gegründet, die keine möglichen Erklärungsgründe für Menschen sind, wie in der Metaphysik ausführlich ist gezeigt worden. Das Faktum aber, daß wir ein Bewußtsein von Selbstthätigkeit uud Freiheit haben, kann die Speculation ebenfalls nicht antasten. Denn sie hat kein anders Mittel, als sie muß zeigen, daß das angebene Faktum unmöglich sey. Die Speculation kann aber die Unmöglichkeit der Idee der Freiheit gar nicht darthun. *) Sie kann auch nicht das Gegentheil durch Vorzeigung einer Thatsache beweisen, und es ist daher geradezu unmöglich,

das

*) Man sehe meine Metaphysik. §. 325.

das Bewußtsein der Freiheit durch Speculation wankend zu machen, denn sie hat gar keine Stimme, weder für noch gegen die Freiheit, sondern es kommt hier alles auf das Faktum an, welches die Freiheit darlegt und hinlänglich beweiset. Daß ein Körper ein von mir verschiedenes Ding sey, weiß ich blos daher, weil ich mir bewußt bin, daß der Körper gar nicht zu meinem Selbst gehört, sondern als von diesem ganz verschieden durch den äussern Sinn gegeben, gedacht wird *), und

*) Ein Recensent meines Briefes an den Hrn. Prof. Cäsar, über den Unterschied des transscendentalen und empirischen Idealismus, will nach den dort so deutlich gegebenen Erörterungen, den Unterschied doch nicht fassen, und zieht mit allzugroßer Selbstzufriedenheit seiner eingebildeten Einsicht, die wunderlichsten Folgen aus Kants Sätzen und den meinigen. Er bürdet (Allg. d. Bibl. 82 B. 1 St. S. 137.) Kanten die absurde Meinung auf, „daß er die Aussenwelt „ganz von unserer Erkenntniß abschneide, daß sie auch „eben so gut nicht da seyn könnte, und alle Operatio„nen des menschlichen Geistes eben so ungehindert vor „sich gehn würden, es möchten wirkliche äussere Objekte

und daß ich frei bin, weiß ich ebenfalls ganz allein durch mein Selbstbewußtsein, das nur

** gege-

„jecte da seyn oder nicht.“ Rec. hätte bedenken sollen, daß es in dem Begriffe eines äussern Sinnes schon liegt, daß die Gegenstände, welche ihn afficiren von dem Subjecte, das afficirt wird, verschieden sind und daß derjenige, der die Realität eines äussern Sinnes zu giebt, auch eben dadurch einräumt, daß es eine Aussenwelt gebe, und der äussere Sinn ohne dieselbe gar nichts erkennen könne. Wenn aber die Erkenntniß dieser Aussenwelt an die Bedingung des äussern Sinnes gebunden ist, so kann sie freilich nicht anders erkannt werden, als so wie sie den äussern Sinn afficiren kann, d. h. den Gesetzen dieses Sinnes gemäs. Daß also ein äusserer Sinn ohne Objecte nichts erkennen könne, wird als völlig unbezweifelt vorausgesetzt. Der empirische Idealismus behauptet, der äussere Sinn sey blos eingebildet; der kritische aber behauptet die Realität desselben, und hieraus fließt ganz unvermeidlich die Realität der Sinnenwelt; letzterer erklärt nur das für eingebildet, was die Philosophen von Dingen wissen wollen, ohne daß ihnen ihre Sinne Belehrung hierüber geben können. Diesemnach ist der kritische Idealist ganz gewiß, daß die Rose in seinem Garten blühe, daß sie ihm Wohlgerüche zuführe; Blätter-Farbe an derselben, alles was er von ihr empfindet bis zu den kleinsten Theilchen zu welchen Chymie je gelan-

gegeben, nie erklärt werden kann (potest dari non intelligi). Das Daseyn der Materie muß

gelangen kann, ist für ihn etwas wirkliches; wenn ihm aber jemand sagt: diese Rose ist das nicht, wofür du sie hältst, die Ausdehnung ist blosser Schein, ihre Farbe, ihr Geruch ist nichts als eine blosse Verwirrung, woran die Eingeschränktheit deiner Kräfte schuld ist, und wenn er gar noch weiter geht, und sagt: Sie ist nichts als eine Idee in der Gottheit, sie ist ein Klumpen Monaden, die weder roth noch weiß, weder eckigt noch rund sind ꝛc. so hält er dieses für Träumerei; der empirische Idealist hält aber jenes für Träumerei und dieses für Realität; er behauptet die Nichtigkeit der Farbe, der Figur, der Bewegung und aller Eigenschaften überhaupt, so wie er solche durch seine Sinnen kennen lernt und setzt seine wirkliche Welt aus lauter Ideen zusammen. Welcher Unterschied kann aber größer seyn, als ein solcher, wo sich die Behauptungen gerade zu entgegen stehen? Kant sagt: Gold ist und bleibt Gold, und du kannst am Golde nie etwas Reales auffinden, als die Bestandtheile des Goldes, und wenn du glaubst, am Golde noch etwas Reales aufgefunden zu haben, das gar nichts Körperliches ist, so bildest du dir dieses ein. Berkley sagt: Gold ist kein Gold, sondern es scheint nur Gold, es ist nichts als eine Idee, also etwas ganz unkörperliches. Das Unkörperliche ist also das Reale

und

muß mir so zweifelhaft werden, als die Realität der Freiheit, wenn ich Belehrung von einer Erkenntnißkraft (der speculativen Vernunft) hierüber verlange, die mir solche schlechterdings gar nicht geben kann, weil ich diese von dem unmittelbaren Selbstbewußtsein durch den innern Sinn und jene von dem Eindrucke durch den äussern Sinn erwarte.

2) Aber woher kömmt doch die empörende Stimme der speculativen Vernunft gegen die Freiheit? Ich antworte aus ihrer Bemühung sie zu erklären. Wenn ihr die Augen verleugnet und mit den Ohren sehen wollt, so werden euch die Ohren das Gesicht wegraisonniren, und wenn ihr die Augen gebrauchen wollt, um durch sie das Gehör zu be-

und Wirkliche, das Körperliche ist der Schein. Wenn es dem Recensenten um die Sache und nicht um persönliche Anzüglichkeiten zu thun ist, so nimmt er vielleicht seine dort flüchtig hingeworfenen Gedanken zurück, wenn er es der Mühe werth achtet, die weitläuftigen Erörterungen über diese Sache in meiner Metaphysik ernstlich durchzudenken.

beweisen, so seyd ihr nicht sicher das Gehör auch dahin geben zu müssen. Wenn ihr durch Speculation beweisen wollt, was ihr von der Erfahrung erwarten müßt, und das erfahren wollt, worüber ihr speculiren müßt, so gerathet ihr in die gräßlichste Verwirrung. In der That ist dieses der Fall bei der Lehre von der Freiheit, so wie bei allen epinösen Aufgaben der Metaphysik gewesen. Die Freiheit ist ein Faktum (so wie das Bewußtsein, die Einbildungskraft, das Gedächtniß rc.) aber ein Faktum, das sich nicht erklären läßt — weil es keine Erscheinung ist. Die speculative Vernunft kennt nur Gesetze, nach denen Erscheinungen wirklich werden, a priori; alles was nicht ein Gegenstand in der Sinnenwelt ist, bleibt für sie, so lange sie an die Bedingung der Sinne gebunden ist, ein undurchdringliches Geheimniß, der Mensch soll seine Kräfte nutzen, aber nicht über ihre Möglichkeit grübeln.

3) Wo=

3) Woher kommt es nun aber, daß die Vernunft so gar gern dergleichen Grübeleien nachgeht? Die Antwort ist leicht. Weil sie ihre eignen Kräfte noch nicht erforscht hat. Also aus Mangel der Kritik ihrer selbst. Die Vernunft ist uns zum Erklären gegeben. So lange sie nun nicht weis, was sie erklären kann, ist ihr jedes Object willkommen, und sie ist mit sich selbst zufrieden, wenn sie nur Gründe aufgefunden hat. Vor der Kritik ihrer selbst behandelt sie alle Objecte nach einerlei Schlage d. h. sie zwingt sie unter das Gesetz der Ursachen und Wirkungen, denn an diesem Gesetze hängt ihre ganze Kunst. Sie weiß vor der Kritik ihrer selbst nicht, daß sie für dieses ihr Gesetz nur allein eine Bedeutung in der Sinnenwelt ausfindig machen kann, und daß es allen Sinn verliert, wenn sie sich aus derselben hinaus wagt. Wenn sie nun die Bedeutung desselben auch ausser die Sinnenwelt mit hinüber in die Verstandeswelt schleppt, so wähnt sie, voll fal-

schen Dünkels noch immer erklären zu können, da sie doch gar nichts erklärt, sondern vielmehr durch ihr unbefugtes Herumpfuschen alles verwirrt. So ist es mit der Erklärung der Freiheit gegangen. Man war nicht damit zufrieden, einige Ursachen unserer Handlungen in der Sinnenwelt aufgesucht zu haben, man wollte sie in derselben vollständig auffinden, weil man sich einbildete, sie müsse den hinreichenden Grund aller Erscheinungen enthalten, welches auch ganz richtig seyn würde, wenn wir sie als Ding an sich erkennten. Nun kann freilich eine Idee in der Sinnenwelt nie einen Erklärungsgrund abgeben, und man verfuhr demnach sehr konsequent, wenn man die Idee der Freiheit für Täuschung erklärte, und sie gänzlich verwarf. Denn wenn es blos eine Sinnenwelt giebt, so ist Freiheit ein Unding. Aber da diese Voraussetzung gänzlich falsch und unerweislich ist, so bleibt für die Freiheit in demjenigen Theile unserer Natur, der

gar kein Object der Sinnenwelt ist, noch Platz genug und da es unmöglich ist, diesen intelligiblen Theil zu erklären, so ist es auch unmöglich die Freiheit zu erklären, und jeder Versuch ihren Grund anzugeben, muß auf eine Absurdität führen. Durch diese Ueberzeugung allein kann man die Verirrungen der menschlichen Vernunft verhüten, und ihren Hang zwar nicht wegschaffen, aber doch einschränken. Ein sehr verehrungswerther Recensent, der, wenn ich nicht sehr irre, auch schon sonst als ein sehr geübter Denker bekannt ist, hat doch diesen Irrthum nicht gänzlich vermeiden können. Er meint *), man müsse zwar zugestehen, daß Moralität Unabhängigkeit von Naturgesetzen voraus setze, aber es müsse doch zugegeben werden, daß im Intelligibeln wieder ein solcher Zusammenhang sey, daß sich alles wie Grund und Folge verhalte, und mithin doch eine intelli-

*) S. die Recension über die Critik der praktischen Vernunft, in der Allg. Litt. Zeit. N. 188. a. d. 1788.

telligible Nothwendigkeit statt finden müsse. Hier verirrt sich nun offenbar der speculative Mann. Denn nachdem er selbst zugestanden hat, daß Freiheit Unabhängigkeit von den Naturgesetzen voraus setze, so erdichtet er doch (denn **wissen** kann er hier nichts) nach dem Naturgesetze wieder eine neue sinnliche Ordnung in dem Reiche der Freiheit, und baut also eben dasselbe mit der einen Hand wieder auf, was er mit der andern niedergerissen hat. Denn wollte er so subtil seyn, und die Zeitbedingung von dem Gesetz der Kaussalität trennen, so verliehrt der Begrif der Ursache das reale Merkmal, wodurch allein eine Ursache als Ding a priori erkannt werden kann. Der Begrif der Ursache kann ich von dem Begriffe der Wirkung durch die Namicalerklärung, daß jene der Grund des Daseyns der letztern sey, hinlänglich unterscheiden. Aber welches nun unter den Dingen den Grund der Wirklichkeit enthalte, dazu bedarf ich ein Kriterium, das nicht

nicht aus meinem bloßen Begrif, sondern aus den Sachen selbst genommen, wie Z. E. in Ansehung der Phänomene dasjenige Merkmal ist, das diejenige Erscheinung die Ursache der andern sei, welche vor ihr allemal vorhergeht. Da ich nun keinen Begrif auf Gegenstände beziehen kann, wenn mir nicht wenigstens ein reales Merkmal von demselben gegeben ist, so weiß ich gar nicht ob mein Begrif auf übersinnliche Gegenstände anwendbar sey oder nicht und er verliehrt also angewandt auf nichtsinnliche Gegenstände alle reale und objective Bedeutung. Es ist also schlechterdings unmöglich zu bestimmen, wie intelligible Causalität durch Freiheit möglich sei.

Es ist aber allen scharfsinnigen Köpfen vor ihm so gegangen, welche es versuchten, die Freiheit zu erklären. Die Deterministen suchen sich vor dem gemeinen Verstande mit einer Distinktion zu rechtfertigen, indem sie physische und moralische Nothwendigkeit un-

terscheiden. Aber so gegründet übrigens dieser Unterschied ist, so ist es doch in Absicht auf meinen Werth gänzlich gleichgültig, ob ich durch die Vorstellung eines moralischen Gesetzes, oder durch eine starke Faust gezwungen werde. Wenn das moralische Gesetz erst durch einen andern in mir gewirkt werden muß, und dieses nach einer Regel mich zum Entschlusse zwingt, so bin ich nicht frei. Der Determinist unterwirft (freylich ohne Beweis) alles den Naturgesetzen, und kann schlechterdings keine Freiheit zu lassen; seine Freiheit ist ein leeres Wort, mit dem er sich und andre blos täuscht und nur ein milderer Name für die eiserne Nothwendigkeit. Sie muß ihn, weil er doch seine Meynung gern mit der gemeinern Erfahrung reimen will, in tausenderlei Inkonsequenzen verwirren; die Konsequenz führt ihn, wie auch schon längst bemerkt worden, ganz unvermeidlich zum Spinozismus, denn dieser ob er gleich dem gemeinen Verstande unaufhörlich

lich widerspricht, und dadurch seine verborgene Falschheit verräth, hat doch unstreitig das Verdienst der Konsequenz und giebt eher die absurdesten Folgerungen zu, als daß er seinen einmal angefangenen Gang verlassen sollte. Alle Systeme aber, welche die Freiheit oder die Unabhängigkeit von allen in der Sinnenwelt bestimmenden Ursachen leugnen, haben keinen andern Grund, als den, daß sie vorgeben, eine absolute Selbstthätigkeit sei unmöglich, und hierbei gebrauchen sie ihr πρωτον ψευδος zum Grunde, denn sie behaupten, daß alles dem Gesetze der Kaussalität unterworfen sey. Das Unstatthafte dieser Behauptung, und ihre gänzliche Beweislosigkeit liegt aber am Tage. Denn nicht zu gedenken, daß sie genöthigt sind, selbst in der Gottheit eine absolute Selbstthätigkeit einzuräumen, und dadurch die Möglichkeit derselben zuzugestehen, so liegen die Dinge deren Kaussalität uns gänzlich entzogen ist,

viel

viel zu tief, als daß wir bestimmen könnten, was und wie etwas möglich sey.

Wir halten uns also an das Faktum, das unser Selbstbewußtsein in jeder Minute wiederholt und bieten hiermit den metaphysischen Grillen, deren Nichtigkeit die Kritik uns überdem deutlich offenbaret, Troz. Wir sind frei, wir geben uns unsre Gesetze selbst, allein durch die Vernunft, und in der Kraft, welche wir zur Beobachtung derselben und zur Ueberwindung der Hindernisse anwenden, die uns die Sinnlichkeit entgegen stellt, besteht unser Verdienst und unsre Würde. Die Unabhängigkeit von aller fremden Gesetzgebung ist zur Begründung unsrer Sittenlehre nothwendig, wenn sie nicht blos Vorschriften enthalten soll, wodurch eine höhere Macht uns wie Maschinen regiert.

Lasset uns also muthig die Behauptung des gesunden Menschenverstandes gegen die Anfälle unserer eigenen speculativen Vernunft

nunft*) in Schutz nehmen. Denn wir kennen ihre ganze Rüstkammer, und wissen, daß sie nur bleierne Schwerdter im Hinterhalte hat, die wir mit unserm festen Harnisch, den die Kritik uns anlegt, verlachen können. Lasset uns treulich gestehen, die Freiheit sey ein Faktum, dessen Möglichkeit für uns unauflöslich ist, weil ihr Grund in einer Sphäre liegt,

*) In der vorigen Ausgabe stand: die Anfälle der Schule in Schutz zu nehmen. Für diesen Ausdruck habe ich unschuldig büßen müssen, indem die Stelle so ausgelegt wurde, als wollte ich mich dadurch über eine ehrwürdige Klasse von Schriftstellern erheben und ihnen gleichsam Hohn bieten. Allein so konnte ich es nicht meinen. Jene Schule ist nichts als die spekulative Vernunft selbst, und es konnten daher nicht einzelne Personen, welche sich ihrer Rechte mit vorzüglicher Wärme annahmen und darüber die Ansprüche der praktischen zu vergessen scheinen, gemeint seyn, sondern blos die Gründe, welche in jeder spekulativen Vernunft anzutreffen sind. Es ist hier also blos von einem Streite spekulativer und praktischer Gründe die Rede, wobei die Critik den Ausspruch thut, daß die letzteren, welche mehr mit den gemeinen Begriffen übereinstimmen, die Macht der erstern nicht zu fürchten haben.

liegt, wohin unser Erkenntnisvermögen nicht zu dringen vermag. Diese Gränze stecken wir uns nicht aus Verzweiflung, nicht aus Ueberdruß über die langen vergeblichen Versuche die Linie übersteigen zu wollen, sondern aus wahrer deutlicher Einsicht in die Natur unsers Erkenntnisvermögens, welche uns die Kritik verschaft hat. Wir wissen also ganz gewiß, daß weder **ein Leibnitz** noch **ein Locke** noch irgend ein künftiger Mensch, er habe selbst noch größere Talente und weit umfassendere Kenntniße, als alle, die je gelebt haben, und nach ihm leben werden, diese Kluft je übersteigen wird. Denn es ist die Natur selbst, die das unveränderliche non plus ultra hier befestiget hat.

Ich weiß nicht, mein geliebter Freund, ob es mir gelingen wird, durch diese kurze und unvollkomne Darstellung einer so wichtigen Sache, das Publikum zu bewegen, mir es zu verzeihen, daß ich Ihrem Wunsche, Ihre

Schrift mit einer Abhandlung zu begleiten, und meinem Verlangen, Ihnen meine Liebe und innige Theilnehmung an Ihrem Schicksale öffentlich zu bezeugen, Genüge gethan habe. Es ist gewiß eine überwiegende Schadloshaltung für die mancherlei Unannehmlichkeiten, welche mit den akademischen Lehrstande verbunden sind, daß das Bewußtseyn, die Denkkraft so manches uns in der Folge weit übertreffenden Genies geweckt und unterstützt zu haben, uns viele edle und reine Freuden gewährt. Es gelingt Lehrern nicht selten, daß sie die Herzen der treflichen jungen Menschen, die sie umgeben, gewinnen, daß diese ihnen ihr Vertrauen schenken, und daß sie ihre Achtung und Liebe bis in ihr spätestes Alter erhalten, und es hat keiner mehr Gelegenheit, sich eine Reihe edler und helldenkender Freunde zu erwerben, als der Lehrer auf der Universität. Ich, mein lieber Kiesewetter, der ich diesen Stand nur erst seit wenigen Jahren kenne, kann mich doch des Glücks rühmen, mir viele, recht sehr viele Freunde dieser Art erworben zu haben. Sie erlauben mir, daß ich auch Sie unter diese Anzahl rechnen darf, und gestehen mir einen Antheil an dem Eifer, den Sie für das Studium der philosophischen Wissenschaften empfinden, und an dem was Sie wissen, zu. Dieses Geständniß mein Freund, wird machen, daß

ich

sich bei jeder künftigen Belohnung Ihres Verdienstes, mich zugleich mit für belohnt halte. Aber statt der Lobreden, die Ihr Verstand und Ihr Herz von mir erwarten könnte, erlauben Sie mir vielmehr, vermöge unsres alten Bundes, Sie zu ermuntern, nur muthig auf der Bahn fort zu gehen, welche Sie angefangen zu betreten; es wird Sie gewiß nie gereuen. Sie haben die Augen Ihrer hohen Gönner jetzt mehr, als jemals auf sich gerichtet, und es fordert Sie die Gnade unsers Allerhuldreichsten Königs *) und seiner weisen Räthe, eben so sehr auf, alle Ihre Kräfte anzustrengen, als der innre Reiz der Wissenschaft selbst. Niemand versteht es besser als der Mann, zu welchem Sie gehen, der Wahrheit auf den geheimsten Wegen aufzulauren, und Sie sind des Glückes werth, in dieser großen Kunst von ihm unmittelbar Unterricht zu erhalten. Leben Sie wohl.

J. L. Jakob.

Halle im September 1788.

*) Der Verfasser der nachstehenden Schrift wendete sich unmittelbar an Sr. Majestät den König, und bat um gnädigste Unterstützung zur Fortsetzung seines philosophischen Studierens unter dem großen Kant in Königsberg. Nach eingezogenen Zeugnissen von seinen bisherigen Lehrern der Universität zu Halle, wurden ihm von Sr. Majestät 300 Thaler zu diesem Zwecke verwilliget.

Ein-

Einleitung.

Man unterscheidet theoretische und practische Erkenntnisse, man giebt vielen Wissenschaften einen theoretischen und practischen Theil; und versteht so dann unter theoretische Erkenntnisse diejenigen, die den Grund zu den Begriffen der Objecte, unter practische hingegen, die den Grund zur Ausführung derselben enthalten. So unterscheidet man theoretische und practische Geometrie, theoretische und practische Chemie, theoretische und practische Arzneikunde u. s. w. Beide haben so dann ein und dasselbe Object, und sie unterscheiden sich blos in der Form der Erkenntniß und des Zwecks; die Theorie lehrt uns das

Object erkennen und beurtheilen, die Praxis dasselbe hervorbringen. Die theoretische und practische Chemie haben beide gleiche Objecte der Erkenntniß, aber jene sagt uns z. B. blos, daß Quecksilber und Schwefel vereinigt Zinnober geben, diese führt uns an den Schmelztiegel und läßt uns beide vereinigen. Die theoretische Arzneikunde sagt, z. B. daß die Fieberrinde stärkt und in diesen oder jenen Krankheiten brauchbar sei, die practische führt ans Krankenbett und lehrt uns in einzelnen gegebenen Fällen unsere Erkenntnisse anwenden und wirklich Krankheiten heben. Man sagt von demjenigen, der zwar gute Kenntnisse besitzt, aber Schwierigkeiten bei Anwendung derselben findet, er sei zwar ein guter Theoretiker, aber es fehle ihm an practischen Kenntnissen. So scheint es nun auch als sähe man bei Eintheilung der Philosophie

in

in theoretische und practische auf die Form und nicht auf die Objecte, so daß die practische Philosophie die Gegenstände hervorbringen lehrte, mit denen die theoretische uns bekannt gemacht hat. Aber das ist nicht der Fall, die theoretische Philosophie unterscheidet sich von der practischen in Ansehung der Objecte, die sie abhandeln; die theoretische Philosophie beschäftigt sich mit dem, was da ist und sein kann, die practische, mit dem was da sein soll. Die theoretische Philosophie hat die Erkenntnisse, die practische das freie Verhalten zum Object.

Wer practische Philosophie lehrt, setzt also Freiheit des Willens voraus, und der Theoretiker muß ihm wenigstens die Möglichkeit dieser Voraussetzung sichern. Ich habe in der folgenden Schrift auch die Möglichkeit der Freiheit postulirt und mußte es

thun, weil ich sonst hätte zu weitläuftig werden müßen, und mich zu sehr von meinem eigentlichen Zwecke entfernt haben würde. Ich verweise daher diejenigen, die hierüber mehr nachzulesen wünschen auf Kants Critik der reinen Vernunft, und auf seine Prolegomena zu jeder künftigen Metaphysik.

Daß es wirklich practische Vorschriften für den Willen des Menschen gebe, daran haben nur diejenigen wenigen gezweifelt, die eine falsch geleitete Speculation so irre führte, daß sie selbst für die laute Stimme der Vernunft taub wurden, aber auch selbst diese bestritten durch ihre Handlungen was sie in ihren Speculationen behaupteten; die Vernunft forderte ihre Rechte, selbst da, wo man ihr das Recht absprach, unabläßig. Man frage denjenigen, der da behauptet, daß es keinen innern Unterschied unter unsern freien

Hand-

Handlungen gebe, daß sie diesen blos durch positive Geseze erhalten; ob er es für recht erklären könne, seinem Bruder einen Dolch ins Herz zu stoßen, um sich seines Vermögens zu bemächtigen, selbst unter der Voraussetzung, daß niemand es erführe, und seine That unentdeckt bliebe? Gewiß er wird zurückbeben. Von denen, die alle Sittlichkeit verlachen, (deren es aber zum Glück für die Menschheit nur wenige giebt,) ist hier gar nicht die Rede, sie gehören zu den Auswüchsen der Natur; aber auch diese selbst heucheln nur den Zweifel an Moralität, da sie gewiß im Herzen die Stimme der in ihren Rechten gekränkten Vernunft nicht verkennen.

Wir finden Begriffe von Recht und Unrecht, Gut und Böse, selbst bei den rohesten Völkern; und wenn sie gleich in dem was Recht und Unrecht, Gut und Böse, Pflichtmässig

und Pflichtwidrig ist, von einander abgehen, so sind doch alle diese Begriffe da, und sie irren nur in der Subsumtion; ein Zeichen, daß sie annehmen, es gebe Vorschriften für die freien Handlungen der Menschen.

Eine jede Vorschrift hat das Eigenthümliche, daß sie uns Handlungen als Mittel zur Wirkung, zu gewissen Zwecken vorschreibt, und eben daher muß jede Vorschrift wenigstens durch Vernunft gedacht werden, ob es gleich nicht immer der Fall ist, daß Vernunft auch den Zweck bestimmte. Wer es sich zur Regel des Verhaltens macht, sich um die Gunst der Großen zu bewerben, um durch ihre Mitwirkung seinen Nebenmenschen desto mehr Gutes erweisen zu können, setzt sich die Beförderung des Wohls seiner Mitbrüder zum Zweck (zur Absicht) vor, und das Bewerben um die Gunst der Großen sieht er als ein

Mittel dazu an; diese Verbindung der Handlung und Absicht, als Mittel und Zweck ist ein Product der Vernunft. Es zeigt sich also die Vernunft wirksam, so bald der Mensch sich Regeln des Handelns vorschreibt; so lange er nur noch genießt, in jedem einzelnen Falle sich durch seinen Trieb leiten läßt, keine Regeln festsetzt, so lange schlummert noch die Vernunft in ihm, er ist noch Thier. Aber sie erwacht, so bald er sich eine Regel des Handelns denkt, er hört auf blos Thier zu sein, und tritt über in die Klasse der vernünftigen Wesen. Daher ist es auch weit wahrscheinlicher, daß die Vernunft sich eher in practischer als speculativer Rücksicht gezeigt hat, und daß man gewiß weit eher moralische Vorschriften gegeben, als über das Entstehen der Welt vernünftelt hat.

Allein die Vernunft, die bei allen ihren Operationen immer nach Gründen strebt, und sich nicht eher begnügen kann, bis sie diese gefunden hat, wird auch bei Ertheilung der Vorschriften für das freie Verhalten der Menschen nach Gründen suchen. Sie wird nach den Gründen forschen, wenn eine Handlung gut genannt werden kann, die Kennzeichen aufsuchen, woran man erkennen kann, ob eine Handlung gut oder böse ist. Sobald daher die Menschen nur in etwas ihren Verstand kultivirt hatten, so gingen sie auch diesen Gründen nach; und sie versuchten wie es die Natur der Vernunft allenthalben mit sich bringt, die große Mannigfaltigkeit der Vorschriften auf die möglichst kleinste Zahl zu bringen, und sie wo möglich, sämmtlich aus Einem Grunde abzuleiten; denn sobald die Vernunft über Moral zu philosophiren anfängt, muß sie

auf

auf diesen Weg kommen; Philosophie strebt nämlich nach Wissenschaft, Wissenschaft aber läßt sich ohne Einheit und Gewisheit der Prinzipien nicht denken.

Hieraus läßt sich das Bestreben der Philosophen ein System der Moral, d. h. eine Verknüpfung der Vorschriften für die freien Handlungen der Menschen durch die Idee eines Ganzen, erklären; und warum man troz so vieler vergeblichen Versuche, dennoch immer von neuem Hand an das Werk legte; denn es liegt in der Natur der Vernunft, daß sie strebt, ihren Erkenntnissen Einheit und Gewisheit zu verschaffen. Freilich wenn man die bisherigen Versuche der Moralphilosophien erwägt, so sollte man fast, wenn es erlaubt wäre, von dem Geschehenen auf das Mögliche zu schließen, vermuthen, es sei durchaus keine feste Vernunftwissenschaft davon möglich; denn diese weichen nicht nur sämmtlich in ihren ersten Grundsätzen von einander

ander ab, sondern führen sogar fast alle durch eine strenge und gerechte Konsequenz, auf die Vernichtung aller gemeinen Vernunftbegriffe von Moralität und Tugend; so sehr die Erbauer dieser Systeme diese Folgerung auch zu verstecken suchen. Diese Inkonsequenz war allein der Bewegungsgrund, welche den unsterblichen Kant vermochte, die bisherigen Moralprinzipien zu prüfen, und auf einem andern Wege ein neues zu versuchen, welches alle in Harmonie bringt und alle umwirft, je nachdem man sie als Untergeordnete oder als Urprinzipien ansieht. Der Gang dieses großen Denkers scheint mir so wichtig, daß ich es versucht habe, ihm in dieser kleinen Schrift nachzudenken. Die Meinung, daß der Gang meiner Vorstellungen leicht, und die Verbindung derselben wahr sei, und daß ich dadurch zur Beurtheilung einer so wichtigen Sache etwas beitragen könne, hat mich vermocht, sie dem Drucke zu übergeben.

Erster Abschnitt.

Begrif eines Moralprinzips und Darstellung aller möglichen Arten, zu einem solchen zu gelangen.

Unter einem Moralprinzip versteht man einen Grundsatz, aus dem sich erkennen läßt, ob eine Handlung recht oder unrecht, gut oder böse, oder kürzer Tugend oder Laster genannt zu werden verdiene; es ist die Richtschnur, die die Vernunft unsern freien Handlungen vorschreibt. Aus dem was in der Einleitung gesagt worden ist, erhellet aber, daß die Vernunft dahin strebt, die Regeln für das freie Verhalten aus Einem Prinzip abzuleiten; wäre dis gefunden, so würde man es das oberste Moralprinzip nennen können, unter ihm würden alle practische Vorschrif-

schriften stehen, und nach ihm beurtheilt werden müßen.

Daß es ein solches oberes Moralprinzip geben könne, daran kann kein vernünftiger Mensch zweifeln, und alle die es suchen, setzen auch die Möglichkeit desselben voraus. Aber obgleich alle Philosophen darin übereinstimmen, daß es ein solches oberes Moralprinzip geben könne, so entzweien sie sich doch augenblicklich, sobald sie untersuchen, worin der Grund der Verpflichtung liegt, oder mit andern Worten, wodurch dieser Grundsatz unsern Willen bestimmt? und hierauf beruht der Unterschied aller Moralsysteme. Da wir es uns bei diesem Werke vorgesetzt haben, alle Moralsysteme zu prüfen, so wird es nun wohl das erste seyn müßen, daß wir sie vollständig aufzählen; und dis geht an, da wir den Grund ihrer Verschiedenheit angegeben haben, der eigentlich darin besteht, wie man sich die Frage beantwortet, worin liegt die verbindliche Kraft moralischer Grundsätze?

oder

welches einerlei ist, wodurch bestimmen moralische Vorschriften unsern Willen.

Man kann bei einer jeden moralischen Vorschrift **Form** und **Materie** unterscheiden. Die Form ist das in ihr, was sie zur **Vorschrift** macht; die Materie hingegen ist der Zweck, den wir durch unsere Handlungen zu erreichen streben sollen. Nun kann man entweder annehmen, die moralische Vorschrift bestimmt uns blos durch ihre Form, d. h. die Handlung geschieht einzig und allein, weil das Gesetz sie gebietet, einzig und allein um das Gesetz zu erfüllen; oder durch die Materie d. h. durch den Zweck, von dem die Vorschrift uns sagt, daß wir ihn durch eine Handlung erreichen werden. Eine Vorschrift, die unsern Willen durch die Form bestimmt, gebietet die Handlung schlechthin, an und für sich; da hingegen eine Vorschrift, die durch die Materie unsern Willen bestimmt, nicht die Handlung an und für sich selbst gebietet, sondern nur in so fern sie zu einem gewissen

wissen Zwecke tauglich ist. Daher werden auch die formalen Vorschriften unbedingt, die materialen bedingt seyn. — Die Vorschrift, **Du sollst nicht lügen**, ist unbedingt, und sie kann daher, **wenn sie den Willen bestimmt**, ihn auch durch nichts anders als durch ihre Form bestimmen. Sie bestimmt die Handlung schlechthin, an und für sich selbst, nicht um einen andern Zweck zu erreichen; sie sagt nicht, wenn du nicht Treu und Glauben bei andern verliehren willst, oder weil du Gefahr läufst, daß man deine Lügen entdeckt und du zu Schanden wirst, sollst du nicht lügen, sondern sie sagt unbedingt, **Du sollst nicht lügen.** Eine bedingte Vorschrift aber ist es: Wer in der Welt sein Glück machen will, muß sich die Freundschaft der Großen zu erwerben suchen: Hier wird die Handlung sich die Freundschaft der Großen zu erwerben nicht an und für sich selbst geboten, sondern nur unter der Bedingung, daß man in der Welt sein Glück machen will, dis

ist der Zweck, zu welchem jene Handlung als Mittel vorgeschrieben wird. Wer daher diesen Zweck (die Bedingung) nicht will, der braucht auch die Handlung nicht zu wollen, für ihn hat diese Vorschrift keine Verbindlichkeit; er kann z. B. reich genug seyn, um unabhängig leben zu können, oder er zieht stille häusliche Freuden dem Glanze der Welt vor u. s. w. kurz er will den Zweck nicht, in der Welt sein Glück zu machen, und also fällt für ihn auch die Verbindlichkeit weg, sich um die Gunst der Großen zu bewerben.

Die Moralprinzipien werden also zuerst in zwei Theile zerfallen, in **formale** und **materiale**. Jene behaupten, daß Erfüllung der moralischen Vorschrift als einer solchen, der einzige Zweck der Handlung sei; diese hingegen, daß noch ein andrer Zweck vorhanden ist, der unsern Willen bestimmt. Die Anhänger des formalen Moralprincips theilen sich nicht weiter, aber die Anhänger des materialen Moralprinzips zerfallen in meh-

mehrere Partheien, indem sie nun die Materie des Willens, den Zweck genauer bestimmen sollen. Sie kommen nämlich zwar alle darin überein, daß die Handlung nur in so fern geboten werde, als wir einen Zweck zu erreichen, ein Object wirklich zu machen wünschen, zu dem uns die Handlung als Mittel führt; aber sie werden uneinig, so bald sie bestimmen wollen, wodurch uns die Materie des Begehrungsvermögens, das Object, der Zweck gegeben wird.

Der eine Theil behauptet, dieser Zweck sei blos **empirisch**, durch die Sinnlichkeit gegeben, also ganz subjectiv, d. h. er beruhe auf Beschaffenheit des wollenden Subjects (mithin erklären sie ihn für zufällig), der andere hingegen erklärt ihn für **rational**, durch die Vernunft gegeben, also nicht für zufällig, sondern für nothwendig, objectiv. – Die ersten suchen also den Bestimmungsgrund des Moralprinzips allein in der Empfänglichkeit des wollenden Subjects. Die-

se

se Empfänglichkeit aber ist entweder ursprünglich und natürlich, oder aber sie ist erkünstelt und erworben; und dis theilt die Anhänger der materialen subjectiven Moralprinzipien wieder in zwei Theile; wovon jede wieder zwei Partheien hat. Diejenigen nämlich die da behaupten, die Empfänglichkeit für die Lust an der Existenz gewisser Gegenstände sei ursprünglich und natürlich, lassen diese Lust entweder durch das physische oder durch das moralische Gefühl gewirkt werden; die andern hingegen, die diese Empfänglichkeit für erkünstelt und erworben halten, leiten sie entweder aus der Erziehung und Gewohnheit oder aus der Regierungsform und Gesetzgebung her. Diejenigen endlich, die da behaupten der Zweck, den wir durch unsere Handlungen erreichen wollen, werde durch die Vernunft gegeben, theilen sich wieder in zwei Theile. Sie kommen darin überein, daß das Object das die Vernunft uns als Zweck unserer Handlungen

vorhält, **Vollkommenheit** ist, aber diese Vollkommenheit sieht der eine Theil als ein Accidenz an, das wir an uns hervorbringen wollen, der andere als eine Substanz. Eine Substanz soll der Zweck meines Willens sein, kann nichts anders heißen, als mein Wille soll mit dem Willen dieser Substanz übereinkommen, d. i. der Wille dieser Vollkommenheit als Substanz soll meinen Willen bestimmen. Die Vollkommenheit als Substanz und als Gesetzgeber für meinen Willen betrachtet, ist nichts als die Vorstellung der Gottheit als unsers Gesetzgebers, und das Prinzip also das theologische.

Dieses sind die möglichen Arten die Gründe der menschlichen Handlungen aufzufinden, wie sie sich aus der Natur des Menschen selbst ergeben. Frägt man die Geschichte, so findet sich, daß die Philosophen alle diese möglichen Wege gegangen sind. **Kant** ist der erste, der das formale Prinzip der Moral darstellte. **Epikur** ist der vorzügliche Ver-

thei-

theidiger des Prinzips des physischen Gefühls, so wie **Hurcheson**, **Shaftesbury** und mehrere Engländer das Prinzip des moralischen Gefühls, annahmen. **Montaigne** behauptete, Erziehung und Gewohnheit allein bestimme Tugend und Laster, so wie dis **Mandeville** der Regierungsform zuschrieb. Die **Stoiker**, denen nachher **Wolf** und seine Anfänger beipflichteten, gründeten ihre Moral auf die Vervollkomnung seiner selbst, und **Crusius** endlich mit mehreren Theologen, nahm den Willen Gottes zur Richtschnur unsers Verhaltens an. Vielleicht läßt folgende Tafel die Sache noch leichter übersehen.

Das Moralprinzip ist entweder:

1 formal, d. h. es bestimmt unsern Willen blos durch die Form. (Kant) oder

2 material, indem es uns einen Zweck erreichen lehrt, ein Object wirklich machen lehrt. Dieser Zweck wird uns gegeben, entweder

A. durch unser Gefühl (Sinnlichkeit) allein, das ist nun wieder entweder

 a. natürlich

α. natürlich

a. physisch (Epikur)

b. moralisch (Hutcheson)

b. erkünstelt.

a. durch Erziehung (Montaigne)

b. durch Gesetzgebung (Mandeville)

B. durch unsere Vernunft (Vollkommenheit)

a. als Accidenz (Stoiker und Wolf)

b. als Substanz, die Gottheit als Gesetzgeber (Crusius).

Ich brauche wohl kaum darauf aufmerksam zu machen, daß diese Aufzählung der Moralprinzipien vollständig ist, da es so sehr in die Augen fällt, daß man von Einem Prinzig ausgegangen und die Eintheilung jederzeit Dichotomie ist, und also schlechterdings erschöpfen muß.

Nachdem wir dis vorausgeschickt haben, können wir an die Prüfung der Moralsysteme selbst gehen. Ich werde mit den materialen den Anfang machen, theils weil sie diejenigen sind, die bisher von den Philosophen angenommen

nommen wurden, theils weil das kantische System, wie sich finden wird, das alleinige richtige ist, und also die Nichtigkeit der übrigen einen indirecten Beweis für dasselbe abgeben wird.

Zweiter Abschnitt.

Prüfung der Prinzipien der Moralphilosophie.

Erste Abtheilung.

Kennzeichen eines wahren Moralprinzips.

Wenn wir untersuchen wollen, welches von denen im vorhergehenden Abschnitt aufgezählten Moralprinzipien das wahre sei; so müßen wir uns zuerst um die Kennzeichen eines wahren Moralprinzips bekümmern.

Wir setzen bei diesen Untersuchungen voraus, daß es einen wirklichen Unterschied unter den freien Handlungen der Menschen gebe, und laßen uns gar nicht auf die Bestreitung derjenigen ein, die diesen Unterschied leugnen; indem wir hierbei dem guten Rath des Hume folgen, der da sagt, daß

daß der einzige Weg einen Gegner dieser Art zu bekehren, der sei, daß man ihn sich selbst überläßt; denn wenn er niemand findet, der den Streit mit ihm aufnehmen will, so wird er allem Vermuthen nach, von selbst blos aus Müdigkeit, zu der gesunden Vernunft übertreten. Wer wollte doch mit einem Menschen streiten, der die Stirn hat zu behaupten, einen Freund mit Gefahr seines Lebens aus den Händen seines Mörders zu befreien — und ihn unter der Maske der Freundschaft einen Dolch ins Herz stoßen, sei ganz einerlei. — Diesen Unterschied unter den freien Handlungen vorausgesetzt, so fragen wir nach der Regel, wonach wir prüfen können, was Tugend und Laster ist.

Wir fangen mit dem Satze an, den auch Hume in seiner Sittenlehre der Gesellschaft, *) als ungezweifelt vorträgt, und der

*) Vermischte Schriften dritter Theil. Hamburg und Leipzig 1756 Seite 9.

wirklich als Grundsatz gilt; **Tugend** sei nämlich das, was von allen vernünftigen Wesen (Hume sagt Menschen) mit Beifall begleitet wird, **Laster** hingegen das, was der Gegenstand eines allgemeinen Tadels ist; wir behaupten, was wohl schwerlich jemand leugnen wird, Tugend müße von jedem vernünftigen Wesen für Tugend, Laster von jedem vernünftigen Wesen für Laster erkannt werden. Daß jeder auch der gemeinste Mensch dis anerkennt, fällt in die Augen. Hat es wohl je einen Menschen gegeben, der da behauptet hätte, er könnte wohl eine Handlung Tugend nennen, die der andere (vorausgesetzt, daß er diese Handlung mit allen ihren Beziehungen ꝛc. kennte) Laster nennen würde. Wir erscheinen, wenn wir uns bewußt sind, recht gehandelt zu haben, vor jedem Richterstuhl, und fürchten nicht, daß unsere Richter andere Begriffe von Tugend und Laster haben können. Wenn wir eine Handlung Tugend, eine andere Laster nennen,

nen, so fordern wir daß alle andere auch so urtheilen sollen, und wenn sie dis thun, so rechnen wir es ihnen nicht als eine Gefälligkeit an, sondern wir fordern es von ihnen. Ja es würde sogar der Begrif von Tugend und Laster, Recht und Unrecht ganz verlohren gehen, wenn wir die Uebereinstimmung darin nicht als erforderlich, ja auch dann noch, wenn wir sie als blos zufällig, nicht als nothwendig betrachtete. Es ist mit dem Recht und Unrecht, mit der Tugend und dem Laster eben der Fall, als es mit der Wahrheit ist. Was wahr ist, muß als wahr von allen vernünftigen Wesen anerkannt werden; daß die Sätze: Keinem Subjecte kommt ein Prädicat zu, das ihm widerspricht, – in jedem Dreieck sind jegliche zwei Seiten größer als die dritte ꝛc. als wahr anerkannt werden, fordern wir, erbitten es nicht; eben so fordern wir, erbitten es nicht, daß das was Tugend ist, von jedermann da-

für erkannt werde, daß Laster von jedermann Laster genannt werde.

Ist dis richtig, so folgt daraus unmittelbar, daß dasjenige nur ein wahres Moralprinzip sein könne, das alle vernünftige Wesen sobald sie es verstehen, für richtig gelten laßen. Sobald man ein Gesetz als richtig anerkennt, dis Gesetz aber unsere Handlunlungen betrift, so giebt man auch dadurch zu erkennen, daß man unter dem Gesetz stehe. Folglich wird das erste Kennzeichen eines richtigen Moralprinzips **strenge Allgemeinheit** sein, alle vernünftige Wesen die es einsehen, erkennen sich dadurch verpflichtet. Ferner führt das wahre Moralprinzip **Nothwendigkeit** mit sich, denn es steht nicht in der Willkühr des vernünftigen Wesens, das was Tugend ist, als Tugend zu erkennen, sondern das kann von ihm gefordert werden, er kann also das wahre Moralprinzip, das da bestimmt was Tugend und Laster ist, nicht als zufällig ansehen, denn sonst stünde es ja bei ihm Tu-

gend

gend und Laster sein zu laßen, was er wollte, sondern er muß das Gesetz als nothwendig anerkennen.

Diese beide Eigenschaften machen nun ein Moralprinzip zwar zu einem richtigen, aber noch immer nicht zu dem ersten; dazu wird erfordert, daß es das Höchste ist, also unter keinem andern stehet und davon abgeleitet ist.

Man kann auch den Satz: daß Allgemeinheit und Nothwendigkeit die Kennzeichen sind, an welchen wir die Wahrheit und Richtigkeit eines ächten Grundsatzes der Sittenlehre erkennen, auf folgende Art beweisen: In der Moralphilosophie sollen uns Vorschriften für unsere freien Handlungen gegeben werden. Frei im negativen Sinn ist derjenige, der nicht unter Gesetzen der Naturnothwendigkeit steht; wer nicht unter Gesetzen der Naturnothwendigkeit stehen soll, darf nicht von Erscheinungen *) bestimmt werden; wenn

*) Wir verstehen unter Erscheinungen, Gegenstände wie wir sie im Raum und in der Zeit anschauen. Diese stehen

wenn also unser Wille frei seyn soll, so darf ihn nicht etwas bestimmen, was zu den Erscheinungen der Sinnenwelt gehört, nun kann unsern Willen nur entweder die Sinnlichkeit oder die Vernunft bestimmen, denn mehrere Vermögen haben wir nicht, die Sinnlichkeit aber ist leidend und hängt also von den Erscheinungen ab, wenn daher unser Wille frei sein soll, so darf nicht sie, sondern Vernunft ihn bestimmen. *) Wenn die Vernunft nun den Willen bestimmt, so kann sie es wieder nicht nach Gesetzen der Sinnenwelt, sondern muß es nach ihren eige-

alle unter den Gesetzen der Naturnothwendigkeit, d. h. eine bestimmt nothwendig die andere, und diese wird durch jene nothwendig bestimmt. Ein freier Wille (wenn gleich auch nur dis Wort im negativen Sinn genommen) kann also nicht durch Erscheinungen determinirt werden.

*) Wir behaupten hierdurch nun nicht, daß Vernunft auch nicht durch Sinnlichkeit afficirt werden könne, dem würde die Erfahrung widersprechen; wir behaupten blos, daß Vernunft sich doch gegen alle sinnlichen Triebe und Neigungen, durch sich selbst bestimmen könne.

genen thun, d. h. sie muß sich selbst Gesetze vorschreiben. Dis drückt Kant so aus, Freiheit ist nichts anders als reine (von aller Erfahrung [Sinneseindruck] unabhängige) Vernunft die sich practisch beweißt; und dis ist Freiheit im positiven Verstande. Frei nämlich in dieser Bedeutung heißt derjenige, der sich selbst Gesetze vorschreibt nicht derjenige der unter gar keine Geseze steht; und so nimmt man das Wort, wenn man von einem Freistaate redet. Es wird also die Moralphilosophie, da sie Vorschriften für die freien Handlungen der Menschen enthalten soll, nur Gesetze der Vernunft enthalten können. Vernunft aber als Vermögen ist bei allen vernünftigen Wesen dasselbe, denn sie ist ja eben das nothwendige, wesentliche Merkmal eines vernünftigen Wesens. *) Was also die eine Ver-

*) So wie was vom Menschen überhaupt gesagt ist: auf den Deutschen und Irokesen; auf den Gelehrten und Ungelehrten, auf weiße, schwarze, gelbe und kupferfarbne passen muß.

Vernunft als von ihr gegebenes Gesetz anerkennt, muß von allen vernünftigen Wesen sie mögen nun **eine** oder **keine**, **unsere** oder eine **andere Sinnlichkeit** haben, dafür erkannt werden; es muß also **Allgemeinheit** haben; was aber die Vernunft als ihr eigenes Gesetz anerkennt, das muß sie **nothwendig** befolgen wollen, weil sie sich sonst selbst aufheben und zerstöhren würde. *)

Das wahre oberste Moralprinzip muß also folgende drei Eigenschaften haben: 1) es muß das erste, 2) allgemein, 3) apodictisch gewiß sein. — Und unter diesen Bedingungen wird die Moral erst eine Vernunftwissenschaft (d. h. ein System von Sätzen, die sich apodictisch beweisen laßen) werden.

Und

*) Man frägt, warum muß die Vernunft ihre Gesetze befolgen? Weil sie sonst aufhören würde Vernunft zu sein. Wie ist es denkbar, daß die Vernunft sich Gesetze vorschreibe, ohne zu wollen, daß sie befolgt würden.

Und hierdurch hätten wir uns also den Weg zu unserer Prüfung der Moralprinzipien geebnet; nur dasjenige von den aufgezählten Prinzipien, wird ein wahres oberes Moralprinzip, das die drei angeführten Kennzeichen bei sich führt. Sollte aber keins von der Art unter ihnen enthalten sein, so ist die Idee die Moral als Wissenschaft abzuhandeln, eine bloße Idee, die nicht realisirt werden kann, und wir werden dann wohl thun, nicht unnütze Kräfte darauf zu verwenden.

Zweite Abtheilung.

Prüfung der materialen Prinzipien überhaupt, durch die Prüfung des Prinzips der Glückseeligkeit oder der Selbstliebe, von dem sie abhangen.

Unter materiale Principien verstehen wir solche, die da behaupten, daß der Zweck der Handlung, die sie gebieten, nicht die Erfüllung des Gesetzes sei, (wie dis das formale Prinzip thut,) sondern daß wir die Handlung nur als Mittel zu einem andern Zweck ansehen, den wir dadurch erreichen wollen. Man thut daher Kant sehr Unrecht, wenn man ihm Schuld giebt, er behaupte, daß die Vernunft wenn sie unsere Handlung bestimmt gar keinen Zweck habe, denn das von ihr, die sie das Vermögen der Zwecke ist, sich denken zu wollen, wäre Widerspruch; sein Moralprinzip heißt nur deshalb formal, weil

weil er behauptet, daß das Gesetz uns lediglich durch seine Form, als Gesetz bestimmt, und unser Wille bei unsern moralischen Handlungen keinen andern Zweck haben solle, als die Erfüllung dieses Gesetzes. Dieser Zweck aber ist so dann kein Object, nicht etwas was durch unsere Handlungen wirklich gemacht werden soll, sondern eine bloße Form die die Regel haben muß, die wir bei unsern Handlungen befolgen.

Der Werth unserer Handlungen beruht so dann nicht auf den Erfolg, sondern allein auf die Maxime, aus der sie fließen, allein auf die Gesinnung des Wollenden. Kant behauptet also; daß das Gebot: **Du sollst nicht stehlen**, ein cathegorischer Imperativ sei, der unbedingt gebietet, nicht einen Zweck voraussetzt, ein Object, das wir dadurch wirklich zu machen suchen, daß wir nicht stehlen, (wie etwa der sein würde, nicht von andern verachtet zu werden,) sondern daß wir nicht stehlen sollen, weil

wir die Vorschrift: **Du sollst nicht stehlen**, als ein Gesetz ansehen, das unbedingt (ohne Rücksicht auf unsere individuelle Lage, subjective Beschaffenheit, Zwecke u. s. w.) gebietet und dem wir Folge leisten müßen. Diejenigen hingegen, die da annehmen, es gäbe nur materiale Prinzien der Moral, behaupten, daß in dem Gesetze: **Du sollst nicht stehlen**, die Bedingung, weshalb wir das unterlaßen wollen, (der Zweck den wir dadurch erreichen wollen, das Object das wir dadurch wirklich machen wollen,) nur nicht ausgedruckt sei, aber eigentlich stillschweigend darunter verstanden werde; z. B. Du sollst nicht stehlen, weil dich dis an deinem Glücke hindert, sagen einige; weil es deine Vollkommenheiten vermindert, sagen andere; weil der Staat es straft noch andere; weil dir es das moralische Gefühl verbietet, wieder andere; weil es den Gesetzen Gottes widerspricht, noch andere u. s. w.

Ge-

Genung alle Anhänger des materialen Moralprinzips kommen darin überein, daß nicht das Gesetz als Gesetz unsere Handlungen befiehlt, sondern nur in so fern wir einen gewissen Zweck erreichen, ein Object wirklich machen wollen; daß also das Gesetz stets bedingt sei. — Wenn nun die Wirklichmachung eines Objects unsere Willkühr bestimmen soll, so müssen wir uns den Gegenstand als existirend und zwar in Verhältniß auf uns denken. Ist dis Verhältniß von der Art, daß wir die Existenz des Gegenstandes begehren, so wird sodann die Regel, wie wir ihn wirklich machen, von uns befolgt werden; wenn wir aber seine Existenz nicht begehren, so wird auch die practische Regel, die ihn als Zweck voraussetzt keine Gültigkeit für uns haben. Das Verhältniß der Existenz eines Gegenstandes zu mich als Subject suchen, heißt ihn an mein Gefühl der Lust und Unlust halten. Die Existenz eines Gegenstandes wünschen heißt nämlich

Lust an derselben finden; sie verabscheuen, (nicht wünschen) heißt Unlust daran finden. Das Gefühl der Lust und Unlust aber beruht auf Sinnlichkeit. *) Wir verstehen nämlich unter

*) Das Vermögen, wodurch ich Vorstellungen auf mein Subject (auf mich selbst) beziehe, und das Verhältniß derselben zu mir erkenne, heißt Gefühl der Lust und Unlust, und ist durch diese Erklärung von den beiden andern Vermögen unseres Gemüths dem Erkenntnißvermögen und dem Begehrungsvermögen hinreichend unterschieden. Das Erkenntnißvermögen bezieht die Vorstellungen auf Objecte, das Begehrungsvermögen sucht Vorstellungen, die noch blos subjectiv sind, objective Realität zu geben. Es gehöret nicht hieher, dis weiter auseinander zu setzen. Lust nennen wir das Verhältniß einer Vorstellung zum Subject, nach welcher das Verhältniß ein Grund ist, diese Vorstellung zu erhalten. Unlust ist das Verhältniß einer Vorstellung zum Subject nach welcher dis Verhältniß ein Grund ist, diese Vorstellung nicht zu erhalten. Was Lust erregt, gefällt, was Unlust erregt, mißfällt. Wir unterscheiden nun noch das Wohlgefallen (die Lust) am Gegenstande und an der Existenz des Gegenstandes. Es kann mir der Gegenstand sehr gefallen, die Existenz desselben aber äußerst mißfallen.

Ge-

unter Sinnlichkeit, das Vermögen von Gegenständen afficirt zu werden; nun verhalten wir uns wenn wir untersuchen, ob ein Gegenstand bei uns Lust oder Unlust erwecke, offenbar passiv, wir untersuchen wie der Gegenstand (oder vielmehr die Vorstellung desselben auf uns wirkt.) Nun kann ich aber nie a priori, vor aller Erfah-

Gesetzt wir sehen einen Pallast, der von einem Bernini erbauet ist, dessen Einfachheit und Schönheit alle bewundern; so wird uns der Gegenstand gefallen. Wenn wir aber hören, daß der Fürst der ihn für seine Mätresse erbauen ließ, seine Unterthanen deshalb mit neuen Auflagen beschwerte, einige Reiche, die nichts weiter verbrochen hatten, als daß sie reich waren, und daß sie grade zu einer Zeit lebten, wo der Fürst Geld brauchte, unter nichtigem Vorwande ins Gefängniß setzen ließ, sie ihres Vermögens verlustig erklärte, um diesen Pallast erbauen zu können; so wird uns die Existenz dieses Gebäudes äußerst mißfallen, aber wir werden darum nicht aufhören das Gebäude (den Gegenstand selbst) schön zu finden. Lust an der Existenz eines Gegenstandes nun, nennen wir Vergnügen. Unlust an der Existenz eines Gegenstandes Schmerz.

rung wissen, ob die Existenz eines Gegenstandes mir Lust oder Unlust machen werde, ich kann dis nur durch Erfahrung kennen lernen. Es wird dahero die Lust, die der Zweck eines materialen Prinzips gewährt, immer nur empirisch erkannt, und da diese Lust der Bestimmungsgrund der Willkühr bei dem materialen Prinzip ist, so wird da er empirisch ist, auch die ganze practische Vorschrift empirisch.

Derjenige nun, den Lust an der Existenz eines Gegenstandes zum handeln bestimmen soll, muß überhaupt den Zweck haben, sich Lust (oder Vergnügen) zu verschaffen. Die Summe alles Vergnügens aber (so wohl des positiven als negativen) daß die Einbildungskraft verbunden als ein Ideal uns darstellt, nennen wir Glückseeligkeit. *) Es wird also derjenige, der sich durch

*) Wir unterscheiden Zufriedenheit, Glückseeligkeit und Seeligkeit. Zufriedenheit ist ein bloßes negatives Wohlgefallen an unserm Zustand und besteht in dem

durch materiale Prinzipien bestimmen läßt, nach Glückseeligkeit streben müßen; und alle

dem Bewußtsein, daß man nichts bedarf. Diese Zufriedenheit ist entweder Zufriedenheit an unserer Person, d. h. Bewußtsein, daß wir nicht von Trieben und Neigungen abhängen, und uns dadurch bestimmen laßen; Billigung unsres Betragens als moralische Wesen, dann heißt sie Selbstzufriedenheit; oder sie ist Zufriedenheit mit unserm äußern Zustande, wo wir ein bloßes negatives Wohlgefallen darüber empfinden, daß wir keine Bedürfnisse haben. Seeligkeit ist Selbstgenugsamkeit, das Bewußtsein der Unabhängigkeit von allem, und der Herr über alles zu sein Dis kann nur dem allerhöchsten Wesen beigelegt werden. Glückseeligkeit steht zwischen beiden inne, es ist mehr als blos negatives, es ist positives Wohlgefallen, es fordert Erfüllung dessen was unsere Triebe und Neinungen verlangen, als Zweck ist es die Summe alles Vergnügens und aller Lust, die uns ununterbrochen unser ganzes Dasein begleitet. Zur Zufriedenheit gehört blos eine innere Stimmung des Gemüths, zur Glückseeligkeit gehört der Einfluß äußerer Dinge, und durch dis letztere unterscheidet sie sich auch von Seeligkeit, welche im Deutschen durch das vorgesetzte Glück sehr gut bezeichnet wird. Zur Glückseeligkeit gehört Zufriedenheit, aber Glückseeligkeit ist mehr als Zufriedenheit.

materiale Prinzipien beruhen also auf den Satz: Befördre so viel du kannst, deine Glückseeligkeit, d. h. sie gehören alle zum System der Glückseeligkeit, – seine Glückseeligkeit aus allen Kräften zu befördern suchen, heißt aber, sich selbst lieben; folglich ist es identisch, sich selbst lieben und nach Glückseeligkeit streben; und also das System der Glückseeligkeit und der Selbstliebe ein und dasselbe System.

Ich habe den Vortrag bis hieher nicht unterbrechen wollen, damit der Leser desto ungehinderter, das Ganze übersehen könnte; jezt aber will ich zu dem was ich gesagt habe, einige Erläuterungen hinzusetzen.

Zuerst will ich an einigen Beispielen zeigen, daß wir, wenn wir nach materialen Prinzipien handeln, uns den Gegenstand als existirend, aber in Relation auf uns denken; und daß die Lust oder Unlust, die wir an der Existenz des Gegenstandes finden, unsere Willkühr bestimmt. Es ist eine materiale practische Regel, wer in der Welt sein Glück

machen

machen will, muß sich um die Freundschaft der Großen bewerben. Soll diese Regel meine Willkühr bestimmen, mich um die Freundschaft der Großen zu bewerben, so muß ich mir das Glück was ich dadurch in der Welt machen könnte, vorstellen; und dann untersuchen, ob die Existenz dieses Gegenstandes gegen mich in einem solchen Verhältniß steht, daß ich seine Existenz wünsche, d. h. ob ich Lust an seiner Existenz finde. Diese Lust an der Existenz eines Gegenstandes ist offenbar subjectiv d. h. beruht auf die Beschaffenheit des begehrenden Subjects. Es kann mit den Neigungen eines Menschen übereinstimmen, eine glänzende Rolle in der Welt zu spielen; da hingegen der andere an stille Einsamkeit und häusliche Freuden gewöhnt, keinen Geschmack an dem Glanze der Welt findet, und nur in ihm den lästigen Zwang erblickt. Der erstere wird also Lust an der Existenz eines glänzenden Lebens finden, der andere nicht; jenes Willkühr wird durch

die gegebene Regel bestimmt werden, dieser wird sich nicht dadurch bestimmen laßen.

Oder wenn man einem Fürsten sagt, daß er um ganz despotisch herrschen zu können, sich bemühen müße, sein Volk in Finsterniß und Aberglauben zu erhalten, und sich der Aufklärung widersetzen müße; so ist diese Vorschrift nur dann für ihn praktische Regel, wenn er thöricht genug ist, das Unglück von seinen Unterthanen gefürchtet zu werden, dem Glücke Beherrscher einer freien Nation zu sein, vorzuziehen. Welches von beiden aber für ihn vorzuziehen sei, kann er nicht anders erfahren, als daß er beide Objecte sich als existirend vorstellt, und untersucht, ob die Existenz derselben ihm Lust oder Unlust macht; d. h. daß er sie an sein Gefühl der Lust und Unlust hält.

Eben daraus fließt auch, daß ich nie a priori von einem bestimmten Gegenstande sagen kann, ob er mir Lust oder Unlust machen werde; dis kann ich allein aus

Erfahrung erlernen. So einleuchtend dieser Satz auch ist, so wird er doch nicht von allen so gleich angenommen werden. Man wird vielleicht durch Beispiele von ähnlicher Art, als ich jetzt eines geben will, mich zu widerlegen trachten. Es strebt jemand dahin sich zum Despoten in einer Republik aufzuwerfen, so hat er doch offenbar noch nicht durch Erfahrung einsehen gelernt, daß sich als Alleinherrscher verehren zu laßen, für ihn ein Gegenstand der Lust ist. Allein hiergegen läßt sich einwenden, daß wenn wir behaupten, jemand könne nur aus Erfahrung wissen, ob ein Gegenstand ihm Lust oder Unlust machen werde, wir nicht sagen wollen, er könne dis nur durch eine **bestimmte** Erfahrung, nur dadurch, daß der Gegenstand, den er sich jetzt als existirend vorstellt, schon einmal für ihn existirt habe, wissen; sondern blos, daß er es nicht vor aller Erfahrung überhaupt, (völlig a priori) wissen könne.

Um bei dem gegebenen Beispiele stehen zu bleiben, so ist freilich ausgemacht, daß derjenige, der sich zum Despoten seiner Mitbürger aufwerfen will, nicht schon aus der Erfahrung, daß er Despot gewesen ist, weiß, ob ihm dis Object Lust oder Unlust machen werde, aber er bezieht diese Vorstellung Despot zu sein, auf andere schon gehabte Erfahrung; er weiß aus Erfahrung, wie es ihn freut, wenn seine Diener vor ihm im Staube kriechen, bei dem kleinsten Unwillen den er merken läßt, zittern, und nun dehnt er diese Erfahrung blos aus und denkt sich die Lust, die er empfinden wird, wenn sein ganzes Volk ihm unterthänig sein und jeder vor seiner Macht zittern wird; er weiß aus Erfahrung wie es seinem Stolze schmeichelt, der erste in seinem Hause oder der erste in irgend einem Collegio zu sein, dis setzt ihn in den Stand sich vorzustellen, wie es ihm gefallen wird, der erste im Staate zu sein. Ihm ist bekannt, wie unange-

nehm

nehm es seinem Stolze ist unter Gesetze zu stehen, er will dis Joch abwerfen, und sich über die Gesetze erheben. Kurz man sieht leicht ein, daß wenn er alle diese Erfahrungen nicht hätte, er nie wissen würde, ob Despot sein, ein Gegenstand der Lust oder Unlust für ihn sein würde. Man überlege nur, wie man es macht, jemanden zu bereden, daß er eine Stelle annimmt, deren Angenehmes oder Unangenehmes er nicht kennt. Wir wollen einmal annehmen, es sei der unächte Sohn eines Königs unter Bauern auferzogen, und kenne nichts anders, als was in dieser Bauernwelt sich findet. Das Volk wird bestimmt, ihm den Thron anzutragen. Der Prinz der nie gehört hat, was ein König ist, versteht nicht was man will. Man soll ihn bewegen den Thron anzunehmen, woher wird man seine Bewegungsgründe nehmen? doch ganz gewiß nur aus dem Kreise seiner Erfahrungen. Die höchste Gewalt, die der Prinz

kennt,

kennt, ist die des Schulzen im Dorfe; man wird ihm also sagen, der König sei das für das ganze Land, was der Schutz für das Dorf ist. Nun wird jener seine Erfahrung vom befehlen, vom gehorchen, von Ehre u. s. w. zusammensetzen bis auf die Königswürde anwenden und so nun erst in den Stand gesetzt werden, zu bestimmen, ob ihre Existenz ein Gegenstand der Lust oder Unlust für ihn sei.

Ferner höre ich hier den Einwurf, daß wir a priori wissen können, jeder Gegenstand der zur Vermehrung unserer Vollkommenheit beiträgt, sei ein Gegenstand der Lust, d. h. diene zu einem Bestimmungsgrunde unserer Willkühr; und man brauche also bei gegebenen Gegenständen, die wir durch unsere Handlungen wirklich zu machen suchen, gar nicht erst durch Erfahrung ausmachen, ob sie ein Gefühl der Lust oder Unlust in uus erregen, sondern wir wissen, so fern sie Vollkommenheiten sind, bringen sie auch das Gefühl der

Lust in uns hervor. Man kann diesem Satze auch wohl noch folgenden Beweis anhängen: Wir als endliche Wesen haben Bedürfnisse und streben sie zu befriedigen, und so vollkommner zu werden; jede Befriedigung eines Bedürfnisses ist Aufhebung einer Unlust, also Lust; folglich gewährt jede Vollkommenheit Lust. — Ich will hiergegen erstlich nur beiläufig das erinnern, daß auch selbst hierbei immer wenigstens der Satz aus der Erfahrung genommen ist, Befriedigung eines Bedürfnisses sei ein Gegenstand der Lust. Aber zweitens hat man nicht bedacht, daß das Wort Vollkommenheit gleichsam nur der Titel ist, in dem alle sich vereinigen, der also für Menschen oder für endliche Wesen überhaupt allgemein Lust zu bringen scheint; daß aber nun was Vollkommenheit sei, von jedem Subjecte nach seiner subjectiven Beschaffenheit bestimmt werde. Der Bauer hält es für keine Vollkommenheit nach der er streben muß, Astronomie zu lernen, oder Hydraulik

zu

zu studiren, da hingegen derjenige, der es sich zum Zweck vorgesetzt, Professor der Mathematik zu werden, sie allerdings für Vollkommenheiten rechnet. Der rauhe Krieger hält es für Schwachheit, (Unvollkommenheit) feines Gefühl zu besitzen, und bildet das seinige also nicht, das sanfte Mädchen hingegen hält es für Vollkommenheit und strebt dahin, es zu erlangen. Und wenn nun zwei oder mehrere Vollkommenheiten in Streit kommen, kann man da a priori entscheiden, welche die gröste Lust hervorbringt? Ja, sagt man, die größere Vollkommenheit. Aber richtet sich dis nicht offenbar nach der subjectiven Beschaffenheit eines jeden, ob er die Existenz dieser oder jener Vollkommenheit wünscht, muß er sie sich nicht also als existirend in Rücksicht auf ihn vorstellen, und ist dann nicht die Lust offenbar durch Erfahrung erkannt?

Endlich aber macht der Satz, daß alle materialen Prinzipien der Moral, so wohl

die subjectiven als objectiven sich auf das Prinzip der Selbstliebe zurückführen laßen, den wir oben freilich schon bewiesen haben, doch vielleicht einigen Lesern Schwierigkeiten, wenn sie ihn auf einzelne Prinzipien anwenden wollen, und ich will also nur noch ein Paar Worte hierüber hinzusetzen. Bei den subjectiv materialen Prinzipien fällt es leicht in die Augen, daß sie insgesammt auf Selbstliebe und Streben nach Glückseeligkeit beruhen, aber bei den objectiv materialen ist dis nicht so leicht einzusehen. Was hat Vollkommenheit als Object von der Vernunft vorgestellt für Beziehung auf Sinnlichkeit? frägt man. In so fern dis Object blos gedacht wird, freilich keine, denn da verhalten wir uns thätig, aber in so fern wir die Existenz dieser Vollkommenheit in Rücksicht auf uns betrachten, untersuchen wir offenbar, wie dieser Gegenstand auf uns wirken werde, verhalten uns leidend; es wird auf unsere Sinnlichkeit, auf unser Gefühl der Lust und Unlust gewirkt. Daher

bauen auch alle gründliche Philosophen, z. B. Herr Professor Eberhard in Halle in seiner Sittenlehre der Vernunft, das Prinzip der Vollkommenheit, auf das Prinzip der Glückseeligkeit oder der Selbstliebe. Denn ist die Vollkommenheit ein Object dessen Existenz ich wünsche, so gehört die Erlangung derselben zu meiner Glückseeligkeit, und diese ist dann der Grund, die mich nach Vollkommenheit streben lehrt.

Eben so läßt es sich vom Prinzip des Willens Gottes zeigen, daß es auf das Prinzip der Selbstliebe und Glückseeligkeit beruht. Denn frage ich, was verpflichtet mich den Willen Gottes zu befolgen? so könnte man antworten, weil er mit den Vorschriften meiner Vernunft übereinstimmt, denn ist aber das Prinzip überflüßig, denn die Gesetze meiner Vernunft sind ja so dann die Richtschnur meines Verhaltens. Antwortet man aber, aus Liebe zur Gottheit, das Wort Liebe im pathologischem Sinn genommen, so erfülle

fülle ich die Gebote Gottes, weil sie mir Vergnügen machen, also aus Selbstliebe. Sagt man aber, aus Hofnung einer Belohnung oder aus Furcht vor Strafe, so fällt in die Augen, daß hier die Selbstliebe und das Streben nach Glückseeligkeit Bestimmungsgrund unserer Willkühr wird, sich dem Willen Gottes zu unterwerfen.

Dis vorausgesetzt, gehen wir zur Prüfung des Systems der Glückseeligkeit oder der Selbstliebe, und hierdurch zur Prüfung aller materialen Prinzipien der Moral fort.

Die Anhänger dieses Systems führen folgenden Beweis dafür: Jedes endliche Wesen hat Bedürfnisse und ist eingeschränkt; es liegt daher in seiner Natur diese Bedürfnisse zu befriedigen, und die Schranken, die ihn einengen, aufzuheben. Aufhebung dieser Schranken ist aber Glückseeligkeit; folglich strebt jedes endliche Wesen nach Glückseeligkeit, und muß vermöge seiner Natur darnach streben, es muß also dis der Zweck aller seiner Handlungen sein. —

Es ist gewiß, daß jedes endliche Wesen glücklich zu sein wünscht, und es scheint daher, als wenn dieses Prinzip die oben Seite 30 geforderten Kennzeichen eines wahren Moralprinzips Allgemeinheit und Nothwendigkeit bei sich führe. Allein es scheint dis blos so, denn einmal paßt es doch blos auf endliche Wesen, und da Glückseeligkeit immer auf Gefühl, also auf Sinnlichkeit beruht, nur auf Wesen die Sinnlichkeit haben. Denken wir uns die höchste Vernunft (die Gottheit,) so sehen wir, daß diese als das allervollkommenste Wesen, dem wir keine Bedürfnisse und keine Sinnlichkeit beilegen, die also auch nicht nach Glückseeligkeit streben kann, gar nicht unter dem Gesetze der Moralität steht.

Aber zweitens selbst bei endlichen Wesen, die ihrer Natur nach nach Glückseeligkeit streben müßen, ist blos eine Uebereinstimmung in dem Titel ihrer Zwecke, gar nicht in den einzelnen Zwecken selbst, und in

den darauf beruhenden Maximen. Was der eine für einen Gegenstand der Lust (d. h. als zur Glückseeligkeit gehörig) ansieht, wird der andere nicht dafür erkennen; und da es hier auf Empfindungen ankommt, wer will dem andern vorschreiben. Ja, wird man sagen, hier liegt ein Irrthum zum Grunde; wenn nicht alle in dem übereinkommen, was zur Glückseeligkeit gehört, so kommt dis blos daher, weil einige bei den nächsten Folgen stehen bleiben, da andere hingegen, wie dis auch sein muß, auf die entferntern Folgen Rücksicht nehmen. Der Meinung, meine Herren, daß man bei Beurtheilung der Glückseeligkeit, die aus einer Handlung fließen kann, nicht auf die nächsten, sondern auf alle Folgen sehen muß, bin ich auch; aber bedenken Sie auch, daß sie etwas fordern, was für uns endliche Wesen unmöglich ist. – Welcher Sterbliche kann alle Folgen einer Handlung die bis ins Unendliche sich erstrecken, übersehen? Und wer steht uns dafür, daß wenn auch

gleich alle die Folgen einer Handlung, die wir übersehen, glücklich sind, diejenigen die unser blödes Auge nicht mehr erreicht, Quellen unsäglichen Unglücks werden? Und dann vergessen Sie auch nicht, daß die Folgen einer Handlung von so viel Dingen abhängen, die nicht in unserer Gewalt sind, die wir also nicht als Zwecke uns vorsetzen können. Wer wird nun sagen, eine Handlung sei Laster, weil sie böse Folgen hat, die kein Mensch voraussehen konnte. So that Judas eine vortrefliche Handlung, wenn er Jesum seinen Feinden übergab, und Jesus ein Verbrechen, wenn er seine Lehre ausbreitete. —

Drittens unterscheiden wir bei Beurtheilung des Werths der Handlungen sehr streng, ob sie blos aus der Vorstellung ihrer guten Folgen (aus Neigung) oder aus Pflicht gefloßen sind; wir bringen die Lust, welche sie verursachen, bei Beurtheilung der Moralität gar nicht mit in Anschlag; denn wenn wir

auch das zufällig dabei empfundene Gute billigen, so müßen wir es doch nicht als den Bewegungsgrund der Handlung ansehen, wenn wir sie moralisch finden sollen, wir schätzen die Handlung um so höher, je weniger das Subject durch das Gefühl der Lust bestimmt wurde. Warum rechnen wir sonst dem harten Krieger Wohlthun höher an, als dem weichen Mädchen? Und wer wird leugnen, daß es verdienstvoller sei seinen Feind mit Gefahr seines Lebens zu retten, als um seinen Bruder zu retten, sich in Todesgefahr zu begeben! *)

*) Der Recensent der ersten Ausgabe dieser Schrift in den hallischen gelehrten Zeitungen, macht hierbei eine Anmerkung, daß der Werth einer moralischen Handlung, von der wir glauben können, sie sei durch Vergnügen, das sie begleitet, bewirkt worden, nur dann in unsern Augen verlöhre, wenn das Vergnügen, das sie begleitet, ein grobes sinnliches Vergnügen ist. Hiergegen läßt sich sagen, daß alles Vergnügen als Vergnügen, d. h. als Lust an der Existenz einer Sache, in so fern ganz gleichartig und sinnlich sei. Ich komme auf diesen Satz bei der Beurtheilung des Systems

Ich werde versuchen, dis an einigen Beispielen noch deutlicher zu zeigen. Man erzählt uns von einem Manne, der kalt gegen das ganze Menschengeschlecht geworden, weil ein Bube, den er für seinen Busenfreund hielt, ihm seine geliebte Gattin verführte; ein anderer sich seine Gutmüthigkeit zu Nutze

stems des Epikurs noch einmal, und kann also hier die Sache nur ganz kurz berühren. Er führt das Beyspiel an, daß wenn jemand die Thränen seines Feindes ganz unbemerkt im Stillen trocknet, weil er Vergnügen daran findet, dis seiner Handlung nicht das geringste von ihrem Werth entziehe. Sobald dis Vergnügen ihn allein dazu bestimmte, verliehrt die Handlung allerdings von ihrem Werth. Denn denken wir uns einmal einen Menschen, den die Natur so hart schuf, das Wohlthun ihm gar nicht die geringste Freude macht, und der blos, aus der Vorstellung der Pflicht, eben diese Handlung thut, wer hat mehr Anspruch auf unsere Achtung? Gewiß der leztere, jenen werden wir vielleicht mehr lieben, aber diesen werden wir gezwungen werden, mehr zu schätzen, weil seine Vernunft stark genug war, alle Hindernisse, die sich dieser guten Handlung entgegenstellten, durch ihre eigene Kraft, ohne durch Triebe und Neigungen, ohne durch Vergnügen unterstützt zu werden, überwand.

Nutze machte und ihn um sein ganzes Vermögen betrog; ein dritter ihn bei seinem Fürsten verläumdete, ihn um seine Stelle brachte, und bewirkte, daß er des Landes verwiesen wurde. Man sagt uns, er habe seit dem nichts mehr von Mitleid gefühlt, sein Herz sei kalt und für jederman verschlossen gewesen. Dieser Mann trift den Verführer seiner Frau in einem Walde von zwei Räubern angefallen an und erkennt ihn; nur mit einem Stocke bewafnet, springt er ihm bei, und errettet ihn aus der Todesgefahr. Er giebt sich ihm nicht zu erkennen, trennt sich von ihm, ohne auch das geringste anzunehmen. Kurz richten wir die Erzählung so ein, daß man einsieht, der Mann handelte blos aus Vorstellung der Pflicht, so wächst in unsern Augen der Werth der Handlungen; bringen wir hingegen Triebe und Neigungen ins Spiel, verliehrt die Handlungen von ihrem Werth. Sagen wir z. B. er sei des Lebens überdrüßig gewesen und habe geglaubt, es

hier zu verliehren u. s. w. so finden wir die Handlung schon weniger lobenswerth. — Ein Mensch wird von unsäglichen, körperlichen Schmerzen geplagt, sein Leben ist ihm zur Last, er fürchtet den Tod nicht, er wünscht ihn von ganzer Seele, er legt aber doch nicht Hand an sich, blos weil er es als Pflicht erkennt, sich nicht das Leben zu nehmen; finden wir diese Handlung nicht moralisch, und wer wird sagen, daß dieser Mann sich durch Glückseeligkeit bestimmen ließ? Gewiß wird niemand von uns sich das Leben unter solchen Umständen wünschen, und er selbst, wünscht von ganzer Seele aus diesem Zustande zu sein, es wird ihm unendlich schwer, nicht Hand an sich zu legen, aber er thut es deshalb nicht, weil seine Vernunft sagt: Du sollst nicht. — Ist dis etwa nicht Tugend?

Viertens widerspricht die Erfahrung dem Satze gerade zu, daß mit dem, was wir Tugend nennen, die größten Annehmlichkeiten verknüpft seien. Durch welche

So-

Sophistereien will man die Klagen des rechtschaffenen Mannes, der seiner Gerechtigkeit wegen im Elend verschmachtet, vernichten? wodurch will man zeigen, daß ein Mann, der weil er edel genug dachte, sich von einem schurkischen Großen nicht zu seinen niedrigen Absichten brauchen zu laßen, mit seinen Kindern sein Brod erbetteln muß, glücklicher sei, als ein Königsmörder Cromwell auf dem Thron? Das Bewußtsein rechtschaffen gehandelt zu haben, richtet uns zwar im Unglücke auf; aber das Unglück bleibt doch. Einen Tugendhaften achten wir des Glücks würdig, aber wir halten ihn deshalb nicht immer für glücklich. Nichts ist sonderbarer, als wenn man behauptet der Tugendhafte muß glücklich sein, da er doch selbst sagt, daß er es nicht ist; noch nie ist jemand so arg gewesen, dem andern, der über Kopfschmerzen klagt, vor zu demonstriren, daß er wirklich keine Kopfschmerzen habe, sondern ganz gesund sei,

und hier will man dem andern beweisen, er sei glücklich, da jener doch selbst sagt, ich fühle mich unglücklich, ob ich gleich immer aus allen Kräften gestrebt habe, tugendhaft zu sein. Ich weiß wohl, daß man hier zur Zufriedenheit, die jeder Tugendhafte in dem Bewußtsein tugendhaft gehandelt zu haben, finden muß, seine Zuflucht nimmt; aber ich bitte nur zu bemerken, daß ob diese Zufriedenheit (negatives Wohlgefallen an seiner Existenz) gleich ein nothwendiges Erforderniß zur Glückseeligkeit (die Conditio sine qua nón derselben) ist, sie doch bei weitem noch nicht die Glückseeligkeit selbst ausmacht, so wie derjenige der keine Schulden hat, bei weitem noch kein reicher Mann ist. Ferner selbst Zufriedenheit mit sich selbst, in so fern man tugendhaft handelt, setzt die Tugend schon als eine Forderung der Vernunft, und also Moralität schon voraus; denn ich frage, warum bin ich mit mir selber zufrieden, wenn ich Tugend geübt habe? und hierauf

ist

ist offenbar keine andere Antwort möglich, als weil ich ein Gesetz anerkenne, das mir gebietet diese Handlung zu thun; also setzt diese Zufriedenheit mit mir selbst, wenn ich tugendhaft bin, schon ein Bestreben voraus, Moralgesetzen zu folgen, und ich kann mich also nicht durch Zufriedenheit die aus Erfüllung der moralischen Gesetze fließt, zur Befolgung derselben bestimmen laßen, sondern ich muß umgekehrt schon moralisch sein, um mit mir zufrieden sein zu können, wenn ich moralisch gehandelt habe. Ich muß es aus andern Gründen für Pflicht erkennen moralisch zu sein. Wenn der junge Spartaner einem seiner Freunde etwas listig genug entwendet hatte, so daß dieser ihn nicht betraf; so war er sehr zufrieden mit seiner Handlung. Wir aber, die wir das Gebot der Vernunft; Du sollst nicht stehlen, anerkennen, würden höchst unzufrieden mit uns sein, uns selbst tief verachten, wenn wir uns eines Diebstahls schuldig gemacht hätten. Zufrieden-

denheit ist zwar eine nothwendige Folge unseres moralischen Betragens, aber daraus folgt gar noch nicht, daß bei einer Handlung sie zum Zweck haben, die Handlung moralisch macht.

Ich will doch bei diesem Punkte noch einige Augenblicke verweilen, weil der Recensent der ersten Ausgabe dieser Schrift in der hallischen gelehrten Zeitung, seine Einwürfe vorzüglich gegen diesen Theil des Buchs gerichtet hat. Der Recensent meint nämlich, daß wenn man behauptet, die Erfahrung widerspräche dem Satze, daß Tugend ihren Verehrer glücklich mache, so begehe man darin einen Fehler, daß man blos auf die nächsten Folgen sehe. Aber ich verstehe in der That nicht, was der Recensent damit sagen will. Soll man die Folgen einer Handlung nur bis ans Grab verfolgen, so ist es gewiß richtig, daß mancher Tugendhafte weit weniger glücklich ist, als er es verdiente, so werden wir finden, daß mancher edle Mann

eben seiner Rechtschaffenheit wegen arm und elend stirbt. Oder soll man jenseits des Grabes die Folgen der Handlung betrachten? Das kann der Rec. unmöglich sagen wollen, denn bis dahin reicht Erfahrung nicht. —

Vielleicht liegt aber hier eine Verwechselung von Begriffen zum Grunde, die doch unsere Sprache sehr deutlich und genau unterschieden hat. Angenehm – Unangenehm; Gut — Böse werden in der Sprache schon unterschieden und sind es auch wirklich. — Ich will blos immer eins von diesen Entgegengesetzten erklären. Angenehm ist was in der Empfindung gefällt; man sagt, die Rose riecht angenehm. — Wenn wir einen Gegenstand beurtheilen wollen, ob er uns angenehm oder unangenehm ist, so halten wir ihn an unser Gefühl der Lust und Unlust. In so fern wir als endliche, sinnliche Wesen nach Glückseeligkeit streben, wünschen wir das Angenehme. Da nun die Empfindungen sich nach der Empfänglichkeit richten,

so

so werden die sinnlichen Wesen auch nie vollkommen in dem übereinkommen, was angenehm oder unangenehm, oder indifferent ist. Ganz anders verhält es sich mit dem, was wir **Gut** nennen. Wir unterscheiden **gut** und **nützlich**. **Nützlich** ist das was wir nur zu einem bestimmten Zweck begehren, was wir begehren um ein Object wirklich zu machen, das **Bedingt gute**. Von diesem kann man noch das Unbedingtgute, (das Gute καθ' ἐξοχήν) unterscheiden. Jenes das Nützliche hört auf Gut zu sein, wenn ich den Zweck aufgebe; das Unbedingtgute ist an und für sich, ohne Rücksicht auf materiale Zwecke gut. Das **Nützliche** oder **Bedingt** gute ist nichts als das Mittel zum Angenehmen, es ist nur insofern gut, als es das Mittel zur Erreichung eines Zwecks ist, dessen vorgestellte Existenz meine Willkühr bestimmt. Es setzt also das Nützliche oder Bedingt gute allemal die Bestimmung unsers Willens durch die Vorstellung eines Objects in Rücksicht

auf

auf unser Gefühl der Lust und Unlust voraus, aber eben daraus folgt auch, daß eine bedingtgute Handlung als eine solche, nie den Namen des Unbedingtguten verdiene, denn es hängt ja die Wahl des Objects sodann von der subjectiven Beschaffenheit des Gefühls der Lust und Unlust des Begehrenden ab; und da diese verschieden ist, so werden die Handlungen auch nie von der Art sein, daß alle vernünftige Wesen sie für gut erkennen, und dis wird doch zu einer Handlung die **unbedingtgut** (für uns Menschen **Tugend**) heißen soll, nothwendig erfordert. Das was eine Handlung zu einer unbedingtguten Handlung macht, kann also nicht in dem zuerreichenden Object, sondern allein in der Gesinnung des wollenden Subjects angetroffen werden. Wie diese alsdann beschaffen sein müße, wollen wir bei Darstellung des formalen Moralprinzips zeigen; so viel erhellet aber doch schon aus dem Gesagten, daß da wir bei Bestimmung des Unbedingtguten gar

nicht auf das Gefühl des Angenehmen sehen dürfen, es wohl Unbedingt gute Handlungen geben kann, die nicht angenehme Folgen bei sich führen. —

Fünftens. Ist es sonderbar, einem Menschen zu gebieten, sich glücklich zu machen, da ihn seine Natur schon von selbst darauf verweiset. Wozu hat denn die Natur dem Menschen Vernunft gegeben, da sie doch den Trieb zur Glückseeligkeit in ihm gelegt hat? Sich selbst überlaßen, würde er, wenn die Natur den Trieb nur stark genug gemacht hat, von selbst dem Triebe folgen und gewiß weit weniger fehlen, als da ihn jetzt die Vernunft verwirrt. Ja, sagt man, die Vernunft ist dazu da, um herauszubringen, was uns das größte und dauerhafteste Vergnügen verschaft. Sie ist also blos eine Rechenmeisterin, die die Folgen der Handlungen übersehen, uud die angenehmen und unangenehmen von ihnen herzählen soll. Aber die Stärke der Empfindungen messen, das kann

sie

sie nicht, das geschieht durchs Gefühl. Und alle Folgen einer Handlung übersehen, das kann sie eben so wenig, da sie sich bis ins Unendliche erstrecken. — Und wenn wir denn doch einmal nach Vergnügen uns bestimmen sollten, so sind wir warlich oft übel daran, daß wir Vernunft haben. Oft wenn die Sinnlichkeit uns alle die Vergnügen vormahlt, die wir in den Armen und am Busen der Lais fühlen würden, so kömmt die kalte Vernunft, mit ihrem majestätisch gebietenden: Du sollst nicht rc. und zwingt uns die Vergnügen zu entbehren.

Endlich hebt das Prinzip der Selbstliebe alle Moralität auf, weil die Bestimmung des Glücks von jedem Subject abhängig ist. Der Lasterhafte kann immer sagen, das was Du für Glück hältst, ist für mich keins; und wer will ihm beweisen, daß er Unrecht habe, da unsere Empfänglichkeit und der Erfolg der Wirkungen in derselben verschieden ist. Wie wollt ihr nach diesem System ei-

nen gedungenen Banditen überzeugen, daß er Unrecht gethan habe, einen Unschuldigen zu morden? Fragt ihr ihn, ob er durch diese Handlung sein Glück befördert habe? so zeigt er euch die Goldstücken, wodurch man ihn zu der schwarzen That erkaufte, und mahlt euch alle Vergnügungen vor, die er sich dadurch wird verschaffen können. Stellt ihn ihm vor, daß er bei dieser That sein Leben selbst in Gefahr setzte, so versichert er euch, daß er klug genug sei, allen üblen Folgen zu entgehen, und nennt diejenigen einfältig, die sich ertappen laßen. Verweißt ihr ihn auf sein Gewissen, so lacht er euch ins Gesicht und versichert daß er mit diesem Hirngespinst schon längst fertig sei. Schildert ihr ihm das Glück eines guten arbeitsamen Lebens; so lächelt er, daß ihr so dumm seyd, nicht einzusehen, daß weit weniger Anstrengung und Mühe erfordert werde, einen Dolch ns Herz zu stoßen als zu einer andern Handthierung. — Und was wollt ihr sagen, wenn

ihr diesen Menschen mit einem Strange um den Hals, in dem Augenblicke, da er aus der menschlichen Gesellschaft durch den Tod ausgestoßen werden soll, sagen hörtet: daß es ihm doch nicht gereue, so gelebt zu haben, weil er auf eine leichte Art sich alle Vergnügen des Lebens verschafft habe, und daß ein schneller Tod, der auf ein solches ohne Müh und Noth vollbrachtes Leben folge, einem von euch so genannten tugendhaften Leben, wobei man sein Brod sich erbetteln, oder alle seine Kräfte zur mühevollsten Arbeit anstrengen müße, vorzuziehen sei, da überdis der Tod auf dem Todbette oft weit schmerzhafter und die Todesangst länger dauernd ist.

Und gesetzt nun auch er irrte, so hat er doch blos einen Rechnungsfehler und diesen noch dazu gewiß wider seinen Willen begangen. Denn ihr behauptet ja selbst, daß jeder aus Selbstliebe handeln müße, daß dis in seiner Natur gegründet (ein Trieb) sei, was konnte er also dafür, daß er die Mittel

zu seiner Glückseeligkeit nicht besser traf? Böse könnt ihr seine Handlungen nur in Beziehung auf euch nennen; ihr könnt ihn nur bedauern, aber seine Handlung so wenig für strafwürdig erkennen, als ihr dem der Tugend übt, Belohnung ertheilen könnt; denn er hat seinen Lohn durch das Vergnügen dahin, und zog ihm eine edle That Leiden zu, so irrte er sich, es war nach eurem System keine edle That, sondern Laster. Denn so viel Unlust eine That zur Folge hat, so viel Lasterhaftes führt sie bei sich. —

Auch geht unsere Freiheit gänzlich verlohren, so bald wir uns durch Triebe bestimmen laßen; denn Triebe sind in der Sinnlichkeit gegründet, weil sie Lust und Unlust hervorbringen; die Vernunft bekommt dann durch die Sinnlichkeit den Zweck nach dem sie streben soll, erhält also von einem andern, als von sich selbst Gesetze: sie steht nämlich unter den Gesetzen der Sinnlichkeit; Lust und Unlust aber die die Sinnlichkeit be-

stimmen, hangen von den Eindrücken der Gegenstände ab, die auf sie wirken; diese sind als solche Erscheinungen, stehen unter den Gesezen der Natur, und folglich steht unsere Vernunft auch darunter, ist auch nicht **negativ** frei. —

* *
*

Man würde uns sehr unrecht thun, wenn man aus dem Gesagten folgern wollte, wir behaupten, daß die Menschen gar nicht nach Glückseeligkeit streben sollten. Wir behaupten blos, daß die Glückseeligkeit nicht bestimmen kann, was pflichtmäßig und was pflichtwidrig ist; sie taugt nicht zum Bestimmungsgrunde eines freien Willens und es kann also der Satz: Bestrebe dich aus allen Kräften deine Glückseeligkeit zu befördern, nicht der oberste Grundsatz der Moral sein. Es kann Pflicht für uns werden, unsere Glückseeligkeit zu befördern, theils um uns Mittel zu verschaffen, Tugend zu üben; theils um dadurch Versuchungen zu Lastern zu entgehen; aber die Glückseeligkeit erhält dann auch nur dadurch erst ihren Werth, wird da-

durch nur erst Pflicht, daß sie als Mittel zur Ausführung moralischer Maximen dient. Ueberhaupt können wir jeden Trieb befriedigen, so bald er nur nicht einem Gesetze der Pflicht widerstreitet, aber die Handlung die aus dem Triebe floß, erhält keinen Werth und ist nicht moralisch. Streitet aber Befriedigung des Triebes mit der Vorstellung der Pflicht, so muß der Trieb der Pflicht unterworfen werden.

Dritte Abtheilung.

Prüfung des Montaignischen Moralprinzips.

Dadurch nun, daß wir gezeigt haben, daß das Prinzip der Glückseeligkeit und der Selbstliebe unmöglich das ächte Moralprinzip sein kann, weil es die geforderten Kriterien Allgemeinheit und Nothwendigkeit nicht hat, ja so gar bei einer strengen Konsequenz alle Moralität über den Haufen wirft, haben wir sogleich allen materialen Prinzipen das Urtheil gesprochen. Denn da sie sämmtlich, wie oben gezeigt worden ist, auf dem System der Glückseeligkeit und der Selbstliebe beruhen, so stürzen sie auch mit diesem über den Haufen, ja sie sind so gar noch fehlerhafter, weil sie noch weniger Urprinzipien sein können, da sie erst aus dem Prinzip der Glückseligkeit und der Selbstliebe abgeleitet sind.

Ich könnte also jetzt gleich zu der Darstellung des formalen Prinzips übergehen; allein weil ich glaube, daß es nicht ganz unnütz seyn wird, die Gründe, womit eine jede Parthei ihr System unterstützt, darzulegen, und das Fehlerhafte darinn aufzudecken, so will ich nun die Gründe, die man für ein jedes Moralprinzip vorbringt, besonders durchgehen.

Man kann die im vorigen Abschnitte aufgefundenen materialen Prinzipien in zwei Klassen theilen: in der einen Klasse stehen diejenigen, die da behaupten, es seien Tugend und Laster nicht ihrer Natur nach verschieden, sondern der Unterschied sei von den Menschen willkührlich festgesetzt; und zu dieser Klasse gehören Montaigne und Mandeville; die in der andern Klasse behaupten einen in der Natur des Menschen gegründeten Unterschied unter den freien Handlungen; und zu dieser Klasse gehören die Anhänger aller übrigen Moralprinzipien.

Montaignes Behauptungen, und seine Gründe dafür findet man in seinen Essays vorzüglich im 2ten Buch, wo er gelegentlich die Frage beantwortet, ob es natürliche, d. i. beständige und unveränderliche Gesetze gebe?

„Unsere Pflicht, heißt es dort, hat keine „andere als eine zufällige Regel. Denn die „Wahrheit muß sich überall gleich bleiben, „Tugend müßte unter jedem Himmelsstrich „Tugend, Laster in jedem Lande Laster seyn, „wenn das Gesetz, nach welchem wir die „freien Handlungen beurtheilen, in der Natur „des Menschen gegründet sein sollte. Wenn „der Mensch die wahre und ächte Redlichkeit „und Gerechtigkeit kennte, so würde er diesel„be nicht an die Beschaffenheit dieses oder je„nes Landes binden; die Gestalt der Tugend „würde sich nicht nach den Einfällen der Per„ser oder Indianer richten. Was räth uns die „Weltweisheit in dieser Noth? Daß wir den „Gesetzen unsers Landes folgen sollen; d. h. „dem ungestümen Meer der Meinungen eines

„Volks,

„Volks, oder eines Regenten, welche mir die „Gerechtigkeit mit so vielerlei Farben abmah= „len, und ihr so vielerlei Gestalten geben „werden, als in ihnen Veränderungen ihrer „Leidenschaften vorgehen? Meine Urtheils= „kraft ist nicht so biegsam. Was ist das für „Tugend, die heute in Ansehen steht, und „morgen nicht, welche zu einem Laster wird, „wenn man über einen Strom setzt? Was „ist das für Wahrheit, welche dieses Gebürge „einschränkt, und welche in den jenseitsgelege= „nen Ländern eine Lüge ist?“

„Man behauptet freilich, um den Ge= „setzen einige Gewisheit zu ertheilen, daß es „einige feste, stetswährende und unveränder= „liche Gesetze gebe, welche dem menschlichen „Geschlechte vermöge ihres eigenen Wesens „eingeprägt wären. Doch ist man in der „Anzahl derselben nicht einig, einige nehmen „drei, andere viere, einige mehr, andere „weniger an; und selbst unter diesen drei oder „vier auserlesenen Gesetzen ist nicht ein einzi=

„ges

„ges, welches nicht blos von **einem** Volke, son„dern von **vielen** geläugnet und verworfen „worden wäre. Nun ist der allgemeine Beifall „das einzige wahrscheinliche Zeichen, aus wel„chem man schließen kann, daß es natürliche „Gesetze giebt; denn wenn uns die Natur et„was wirklich verordnet hätte, so würden „wir dasselbe ohne Zweifel einmüthig beobach„ten; und nicht allein ein ganzes Volk, son„dern jeder Mensch insbesondre würde wahr„nehmen, daß ihm derjenige, welcher ihn „diesem Gesetze entgegen zu handeln, antrei„ben wollte, Zwang und Gewalt anthäte. „Allein es giebt kein solch allgemein anerkann„tes Gesetz, denn in keiner Sache in der „Welt findet man einen so großen Unterschied, „als in den Gewohnheiten und Gesetzen. Der „Kindermord, der Vatermord, die Gemein„schaft der Weiber, das Rauben, der freie „Genuß allerlei Arten von Wollüsten, mit „einem Worte, nichts ist so ausschweifend,

„das

„das nicht bei einem Volke durch den Ge-
„brauch eingeführt wäre.“

„Es ist glaublich, daß es natürliche
„Gesetze giebt, wie man bei andern Geschö-
„pfen wahrnimmt; allein bei uns sind sie ver-
„lohren gegangen, weil die schöne menschliche
„Vernunft allerwegen hat die Oberhand ha-
„ben und gebiethen wollen, und dadurch nach
„ihrer Eitelkeit und Unbeständigkeit die wahre
„Gestalt der Dinge verwirrt und vermischt
„hat. Nihil itaque amplius nostrum est:
„quod nostrum dico, artis est. — — Les
„loix prennent leur authorité de la possession
„et de l'usage“

Man kann, wie ich glaube, das Räson-
nement des Montaigne füglich auf 2 Sätze
zurückbringen, einmal behauptet er, es gebe
keine in der Natur des Menschen gegründete
Moralgesetze, zweitens nimmt er an, daß die
vorhandenen blos der Gebrauch und die Er-
ziehung hervorgebracht habe.

Seinen

Seinen ersten Satz gründet er auf die Erklärung eines Naturgesetzes. Es ist dies nämlich seiner Meinung nach, ein Gesetz, das nicht blos von allen anerkannt, sondern von allen befolgt werden muß. Allein hierin irrt er. Denn es ist eine ganz andre Frage, ob ein Vernunftgesetz für die freien Handlungen da sei, und ob dies Gesetz befolgt werde? Es wird zwar zu einem Vernunftgesetz erfordert, daß man zeige, daß es in der Natur derselben gegründet sei, und daraus folgt freilich, daß es allgemein, jedoch nur von denen anerkannt werde, die dasselbe gehörig verstehen. Gesetze sind keine Objecte, die sich mit Händen greifen lassen, und die der Hottentot so gut, wie ein Newton finden kann. Es gehört schon ein hoher Grad von Kultur des Geistes dazu, die Gesetze der Vernuft rein darzustellen. Und so bald dis nicht geschehen ist, so bald die Begriffe von Tugend und Laster, die in der Vernunft selbst gegründet sind, sich äussern, ohne deutlich gedacht zu werden, so

kann es nicht fehlen, daß man nicht falsch subsumiren, und Tugend und Laster mit einander verwirren sollte. Wer wird die Gesetze der Logik nicht in der Vernunft gegründet finden, und doch wie wenige denken sie abgesondert, und wie viele fehlen dagegen? Hat der Mensch nicht noch Triebe und Neigungen, die in der Sinnlichkeit ihren Grund haben, und die der Vernunft eine falsche Richtung geben, oder wohl gar ihren Gebrauch hindern? Wirken nicht mehrere andere Dinge, Gebrauch, Sitten, Erziehung auf unser Urtheil über die freien Handlungen der Menschen? — Montaigne muß zeigen, daß die Moralgesetze, nicht in der Vernunft gegründet sind; ja daß gar keine darin gegründet sein können; wenn seine erste Behauptung durchgehen soll. Noch sonderbarer ist seine Meinung, daß die natürlichen Gesetze, die etwa da gewesen sein könnten, durch die Vernunft verwirrt worden wären. Wahrscheinlich versteht er unter den natürlichen Gesetzen, die Gesetze der

Sinnlichkeit; und von diesen ist es richtig, daß sie oft mit den Gesetzen der Vernunft in Widerstreit gerathen; allein hier ist die Frage, ob die Vernunft der Sinnlichkeit, oder diese jener untergeordnet werden müste? Und da muß die Antwort zum Vortheil der Vernunft ausfallen, weil sonst Freiheit und Moralität gänzlich verlohren gehen würden.

Ist die erstere Behauptung als falsch dargestellt, so ist der zweite Satz, daß Erziehung die vorhandenen Moralgesetze hervorgebracht habe, zugleich mit widerlegt. Doch kann ich nicht unterlassen, hierbei noch auf etwas aufmerksam zu machen. Montaigne denkt gar nicht an die Frage, was man für einen Zweck gehabt habe, diese oder jene Handlung Tugend, und eine andre Laster zu nennen? Es muß dies doch einen Grund haben, und Mandeville ist hier gründlicher als Montaigne, denn er giebt die Erhaltung der Gesellschaft als den Zweck der Moralgesetze an.

Vierte Abtheilung.

Prüfung des Mandevillischen Moralprinzips.

Mandeville kömmt mit Montaigne darin überein, daß es keinen in der Natur gegründeten Unterschied zwischen Tugend und Laster gebe, sondern daß dieser von den Menschen willkührlich festgesetzt sei, und er giebt die Errichtung und Erhaltung der Gesellschaft als den Zweck an, warum man diesen Unterschied festgesetzt habe. S. Fable des Abeilles, 2ter Theil, in der Abhandlung die den Titel führt, recherches sur l'Origine de la Vertu Morale.

Seine Behauptung ist folgende: Der Mensch ohne Erziehung würde, wie jedes andere Thier seinen Trieben folgen; allein so würde er nicht in Gesellschaft leben können.

Es bemühten sich daher einige ihn zu erziehen und zu diesem Zwecke zu bilden, und diese mußten nun vorzüglich dahin sehen, ihn zu bewegen, daß er seinen Vortheil dem Vortheile der Gesellschaft nachsetzte; und um dies zu bewerkstelligen, bedienten sie sich des Ehrtriebes, der sich in jedem Menschen so stark findet. Sie lobten den, der den Nutzen der Gesellschaft seinem eigenen vorzog; und tadelten den, der das Gegentheil davon that. Jenes nannten sie vernünftig, dies unvernünftig. Sie gaben den Namen **Laster**, (um mich seiner Worte zu bedienen) à toute l'action, que l'homme commettroit pour satisfaire quelques uns de ses appetits, sans egard à l'interet public den Namen **Tugend** hingegen, à toutes les actions, qui etant contraires au mouvements de la nature tendroient à procurer des avantages au prochain, & à vaincre toutes ses passions, si l'on en excepte l'ambition raisonnable d'etre bon. Er selbst faßt sein ganzes System kurz in folgendem

Ausspruch zusammen: Les vertus morales sont des productions politiques que la flatterie engendra de l'orgueil.

Was die Behauptung anbetrift, daß Tugend und Laster an und für sich selbst nicht verschieden wären, welche Mandeville still-schweigend voraussetzt, so berufe ich mich hier auf das, was in der vorigen Abtheilung hier-über gesagt worden ist, und ich gehe daher gleich zur Beurtheilung dessen fort, was dem Mandeville eigenthümlich gehört.

So viel fällt in die Augen, daß die ganze Behauptung desselben Hypothese ist, die so gleich über den Haufen fällt, so bald die Voraussetzung, auf die sie erbaut ist, umge-stossen wird. Doch gesetzt, man ließe diese Voraussetzung auch einmal stehen, so läßt sich gegen die Hypothese doch noch manches einwenden. Einmal, verwechselt Mandeville offenbar die Frage, konnte der Mensch ohne in Gesellschaft zu leben, einen solchen Grad der Kultur des Geistes erlangen, daß er,

was Tugend und Laster sei, gehörig unterschied? mit der Frage, ist das Wohl der Gesellschaft das einzige, wovon unser Urtheil über die Moralität der Handlung abhängt? Es ist keinem Zweifel unterworfen, daß die Gesellschaft auf die Kultur des Menschen einen überaus großen Einfluß habe, und also kann man wohl behaupten, daß nur sie Tugend und Laster kennen gelehrt habe. Es konnten die Gesetze der Vernunft sich bei dem Menschen in concreto, bei Beurtheilung der Moralität der Handlungen äussern, ohne daß er schon eine solche Cultur des Geistes erlangt hatte, daß er sich diese Gesetze der Vernunft abgesondert dachte. Ich will nun einmal zugeben, daß er nur in Gesellschaft diese Stufe der Cultur erlangen konnte, so folgt daraus noch nicht, daß das Wohl der Gesellschaft das Einzige sei, wovon unser Urtheil über Tugend und Laster abhängt. Die Moralgesetze würden immer Moralgesetze geblieben sein, wenn der Mensch auch nie einen sol-

solchen Grad von Cultur erlangt hätte, daß er sich diese Gesetze abgesondert (in abstracto) hätte vorstellen können. – Kann man nicht eben so gut sagen, die Gesetze des Denkens sich abgesondert zu denken, dazu gehört ein solcher Grad von Geistesbildung, der nur in Gesellschaft erlangt werden kann; aber welcher Mensch wird deshalb behaupten, das Wohl der Gesellschaft sei der Zweck, warum die Menschen nach diesen Gesetzen denken. Es ist freilich wahr, daß man von jeder guten Handlung zeigen kann, sie habe auf das Wohl der Gesellschaft Einfluß, wenn dieser auch noch so entfernt, noch so klein sein sollte; allein die entfernte Folge einer Handlung ist, nicht immer der Zweck, den man sich bei ihr vorsetzt, besonders, wenn sie gar zufällig ist und es wird in der Folge gezeigt werden, daß um eine Handlung Tugend zu nennen, ganz allein erfordert wird, daß sie dem Gesetze der Vernunft gemäß sey, und daß die Folgen der Handlung auf die Moralität derselben

als Folgen gar keinen Einfluß haben. Denn die Folgen unserer Handlungen stehen ja nicht in unserer Gewalt, wie können sie also den Prüfstein der Moralität abgeben? — Und wenn das Wohl der Gesellschaft das einzige Criterium der Tugend wäre, so würden wir ausser derselben gar keine Tugend antreffen. Wer wird aber behaupten, daß ein Mensch, abgesondert von allen Geschöpfen seines gleichen, kein moralisches Wesen sei und keine tugendhafte Gesinnung haben könnte? Gesetzt es befindet sich ein Mensch ganz allein auf einer wüsten Insel, wird er da nicht die Tugenden der Mäßigkeit, der Arbeitsamkeit, ausüben können? Oder sind dis etwa keine Tugenden, wenn sie fern von der menschlichen Gesellschaft geübt werden? — Ist die Selbstbefleckung kein Laster, wenn jemand diese Handlung begeht, der nur allein auf einer wüsten Insel lebt? —

Zweitens bezieht sich das System des Mandeville doch am Ende auf das System

der Selbstliebe. Denn wenn ich die Frage aufwerfe, warum soll ich das Wohl der Gesellschaft befördern? so ist die Antwort: um meines eigenen Vortheils willen. Wenn nun dieser aber mit dem Vortheil des Ganzen streitet, welcher ist vorzuziehen? Unstreitig der erstere, weil das Prinzip „**Befördere das „Wohl der Gesellschaft**“ offenbar aus dem Prinzip: **Befördere dein eigen Wohl**, hergeleitet ist. Und deshalb treffen dieses System nicht allein alle die Einwürfe, die in der zweiten Abtheilung gegen das Prinzip der Glückseligkeit und der Selbstliebe vorgebracht sind; sondern die Erklärungen des Mandeville von Tugend und Laster widersprechen sich selbst.

Endlich ist es falsch, wenn Mandeville behauptet, daß man Tugend allein ausübe, um Ehre dadurch zu erlangen. Er beruft sich zwar in der oben angeführten Abhandlung auf die Griechen und Römer bei denen, wie er glaubt, wahrere Tugendverehrer gewesen, weil diese mit der Tugend öffentliche Ehre und mit

dem

dem Laster öffentliche Schande verknüpft hätten, allein diese Behauptung ist nur zum Theil wahr; denn einmal belohnten die Römer und Griechen nicht alle tugendhafte Handlungen mit bürgerlicher Ehre, und nicht alle Laster mit bürgerlicher Schande; und dann hält unsere Vernunft den nicht des großen Namens eines Tugendhaften werth, der aus Ehrbegierde gute Handlungen thut, sondern sie legt nur dem diesen großen Namen bei, der eine gute Handlung blos um ihrer selbst willen verrichtet. Freilich ist der Ehrtrieb, derjenige unter allen sinnlichen Trieben, der am meisten sich dem durch die Vernunft gewirkten Gefühl der Achtung fürs moralische Gesetz und der Wirksamkeit der Vernunft nähert. Er kann gehörig geleitet, vortrefliche Früchte tragen, aber die Handlung ist doch deshalb immer in so fern sie aus ihm fließt nicht moralisch, ob sie gleich legal sein kann. Moralisch nämlich heißt eine Handlung, die nicht blos dem Gesetze gemäß, sondern auch

aus der Vorstellung desselben allein geflossen ist. **Legal** hingegen, wenn sie blos dem Gesetze gemäß ist, ohne aus der Vorstellung desselben geflossen zu sein. Eine legale Handlung stimmt mit dem Gesetze dem Buchstaben nach überein, die moralische Handlung auch dem Geiste nach. — Wenn jemand nicht stiehlt, weil er fürchtet, entdeckt und bestraft zu werden, so ist seine Handlung legal und hat keinen Werth, wenn er aber deshalb nicht stiehlt, weil er einsieht, es ist ein Gesetz der Vernunft: Du sollst nicht stehlen, so ist seine Handlung moralisch und bekömmt dadurch Werth. Da ferner der Ehrtrieb ein sinnlicher Trieb ist, wir aber, wenn wir der Sinnlichkeit folgen, nicht frei handeln, so hebt das Prinzip des Mandeville alle Freiheit und alle Moralität auf.

Fünf-

Fünfte Abtheilung.

Prüfung des Epikurischen Prinzips.

Alle übrigen Moralsysteme behaupten, es sei ein in der Natur des Menschen gegründeter Unterschied unter den freien Handlungen vorhanden, und sie unterscheiden sich blos in dem, daß ein Theil behauptet, dieser Unterschied bestimme die Sinnlichkeit, ein anderer hingegen, es bestimme ihn die Vernunft. Das erstere behaupten Epikur und Hutcheson, das andere die Stoiker, Wolf, Crusius und Kant.

Epikur nimmt das körperliche, Hutcheson aber das moralische Gefühl als den Prüfstein der freien Handlungen an. Ich werde mit der Prüfung des Systems des erstern den Anfang machen.

Diogenes Laertius hat uns in seiner Schrift über das Leben und die Lehrsätze berühmter Philosophen, in dem zehnten Buche derselben, einen Brief des Epikur an den Menoeceus aufbehalten, der die moralischen Grundsätze desselben enthält. Ich glaube, daß es dem Leser nicht unangenehm sein wird, wenn ich aus diesem Briefe diejenigen Stellen übersetze, die eigentlich die Ethik betreffen, und uns Epikurs Grundsätze zeigen. Ich habe den fünften Theil der Gassendischen Miscellaneen vor mir, der das zehnte Buch des Laertius mit seiner Uebersetzung und mit seinen Anmerkungen enthält, denen ich auch gefolgt bin.

Zu Anfange des Briefes, sagt Epikur, daß Jünglinge und Greise sich mit der Philosophie beschäftigen müßten, er spricht über die Vorstellung von der Gottheit, von dem Tode und von der Unsterblichkeit; so artig aber das auch ist, was er darüber gesagt hat, so übergehen wir es doch hier in der Uebersetzung,

tzung, weil es nicht so eigentlich zu unserm Zwecke gehört. Er fährt darauf so fort.

Die Begierden sind theils natürlich, theils eitel (κενοὶ). Die natürlichen sind entweder nothwendig, oder blos natürlich. Die nothwendigen zwecken wieder entweder auf Glückseeligkeit, oder auf Schmerzlosigdes Körpers, [αοχλησια τȣ σωματοσ] *) oder auf das Leben selbst. **)

Wer

*) Ich folge hier Gassendi nicht, der statt αι δε προσ liest ωσ αι προσ. Er sagt nämlich Ruhe des Körpers (negatives Wohlbefinden) sei ein Theil der Glückseeligkeit, aber in der Eintheilung der Begierden, der Glückseeligkeit nicht als Glied an die Seite zu setzen. Ich sehe dies aber nicht ein. Hat Epikur, wie mir dis wahrscheinlich ist, unter αοχλησια τȣ σωματοσ, Schmerzlosigkeit, negatives Wohlgefallen verstanden, so kann man es sehr gut als Coordinat der Glückseeligkeit betrachten.

**) Diogenes Laertius führt in den κυριαισ δοξαισ (Hauptsätzen) des Epikurs, eben dieselbe Eintheilung nur etwas verändert noch einmal an. „Die Begierden sind theils natürlich und nothwendig, theils natürlich, aber nicht nothwendig, theils weder natürlich,

Wer dieses richtig gefaßt hat, weiß, was er erwählen und was er vermeiden muß, um einen gesunden Körper und ein ruhiges Gemüth zu haben, und darinn besteht ja das glückliche Leben. Denn alle unsere Handlungen zwecken dahin, von Schmerzen und Unruhe frei zu sein, und wenn wir dis erreicht haben, legt sich der Sturm in unserm Gemüth. Jedes lebendige (endliche) Wesen strebt nur nach dem, was ihm an Leib und Seele glücklicher macht. Wir streben nach Vergnügen (ηδονη Wollust) nicht eher, bis die

lich, noch nothwendig, sondern entspringen aus einem leeren Wahn. Diogenes setzt zur Erklärung hinzu: Unter natürliche und nothwendige Begierden verstehe Epikur diejenigen, die sich auf Aufhebung des Schmerzes beziehen, dergleichen die Begierde zu trinken bei dem ist, der Durst leidet. Natürliche aber und nicht nothwendige Begierden sind diejenigen, die blos das Vergnügen ändern, ohne doch eigentlich einen Schmerz aufzuheben, wie z. B. die Begierde prächtig zu essen. Endlich nicht natürliche und nicht nothwendige Begierden sind die Begierde nach Kronen und Statüen". —

die Abwesenheit desselben Schmerz in uns bewirkt, und wenn wir keine Schmerzen empfinden, hört auch unser Streben auf. Deshalb behaupte ich auch, Vergnügen (Wollust) sei der Grund und Zweck eines glücklichern Lebens. Dis (Vergnügen) erkennen wir als das erste und durch unsere Natur uns gegebene (im Text steht angebohrne) Gut; es bestimmt was wir zu wählen, und zu vermeiden haben, es ist der Zweck unserer Handlungen. Wir bedienen uns der Empfindung um dadurch das Gute zu erkennen.

Da es aber in unserer Natur liegt, nach Vergnügen zu streben, so wählen wir nicht gleich jedes ohne Unterschied, sondern wir laßen vieles fahren, weil ein größerer Schmerz darauf folgt; ja wir ziehen manchen Schmerz dem Vergnügen vor, weil wir noch größeres Vergnügen empfinden, wenn wir den Schmerz eine Zeitlang ertragen haben. Es ist zwar alles Vergnügen, weil unsere Natur uns darnach zu streben be-

fiehlt

fiehlt, ein Gut; abes deshalb ist noch nicht jedes Gut zu wählen, und auf gleiche Weise ist zwar jeder Schmerz ein Uebel, aber deshalb muß man doch nicht jeden Schmerz fliehen. Man muß erst vergleichen, Nutzen und Schaden abwägen, und darnach dis alles bestimmen. Bald brauchen wir das Gute als etwas Böses, bald das Böse als etwas Gutes. Wir halten die Mäßigkeit für ein großes Gut, nicht als wenn wir stets mit wenigem zufrieden wären, sondern nur deshalb, weil, wenn wir diese Tugend besitzen, es uns nicht schwer wird uns mit wenigem zu begnügen, wenn wir nicht viel haben, und uns davon gern überzeugen, daß diejenigen am Aufwand das meiste Vergnügen empfinden, für die er am wenigsten Bedürfniß ist, daß dasjenige, was die Natur heischt, leicht; das unnütze (eitle) schwer zu erhalten sei. So gewährt gewiß eine einfache Mahlzeit eben so viel Vergnügen als ein kostbares Gastmahl, wenn nur der Schmerz,

den der Hunger verursachte gehoben ist; und Brei und Wasser gewähren dem das größte Vergnügen den Hunger und Durst plagt.

Man muß sich an einfache, nicht kostbare Speisen gewöhnen, das befördert die Gesundheit, und macht den Menschen zu den nöthigen Geschäften des Lebens unverdrossen; wir werden dadurch in den Stand gesetzt, mehr Vergnügen bei einer kostbaren Mahlzeit zu empfinden, und es macht uns unerschrocken gegen die Schläge des Schicksals.*) Hieraus erhellet, daß wenn wir behaupten: **Vergnügen sei der Zweck unserer Handlungen wenn wir nicht Schwelgereien oder Vergnügen die im Genuß bestehen** (positives Vergnügen) **darunter verstanden wissen wollen, wie uns einige unwissende und übelgesinnte Gegner beschuldigt**

 ha-

*) Epikur will wohl sagen: derjenige der sich gewöhnt hat, äußerst schlecht zu leben, und damit zufrieden zu seyn, kann ruhig dem Schicksale entgegen sehen, denn was er gebraucht kann er immer leicht erhalten, das kann ihm das Schicksal nicht leicht entreißen.

haben, sondern wir sezen das Vergnügen in der Schmerzlosigkeit des Körpers und in der Ruhe des Gemüths. Nicht Gelage und Schmausereien; nicht Gemeinschaft mit Knaben und Weibern, nicht der Genuß kostbarer Fische und anderer Leckerbissen, macht das Leben angenehm, sondern nüchterne Vernunft, die die Gründe aufsucht, warum Etwas zu erwählen, und anderes zu vermeiden ist, welche die Grillen (δοξας Meinungen) verscheucht, aus welchen größtentheils die Unruhe des Gemüths entspringt.

Das Mittel alle diese Dinge zu erhalten und daher das größte Gut, ist **Klugheit**, die also auch der Philosophie selbst vorgezogen zu werden verdient, aus der alle übrige Tugenden entspringen, die uns lehret, daß niemand vergnügt leben kann, der nicht klug, anständig (καλως, honeste) und gerecht lebt; daß aber auch nichts klug, anständig und gerecht ist, was nicht auch angenehm ist. Tugend

und

und Vergnügen sind eins und unzertrennlich. —

Der Schluß dieses Briefes enthält wieder einige Anmerkungen über die Vorstellungen von der Gottheit, die wir weglaßen. Diogenes Laertius liefert nach diesem Briefe eine Vergleichung der Cyrenaiker und des Epikurs, die ich auch übersetzen will.

Epikur und die Cyrenaiker unterscheiden sich in der Bestimmung dessen, was Vergnügen (ηδονη) ist. Jene leugnen, daß es in der Ruhe (voluptas in stabilitate Καταςηματικον indolentia. Schmerzlosigkeit) bestehe, sondern setzen es in der Bewegung (im wirklichen Genuß, voluptas in motu.) Epikur hingegen behauptet dies Vergnügen bestehe in beidem, und könne sowohl durch den Körper als durch den Geist gegeben werden. Vergnügen in der Ruhe sei doppelt, Gemüthsruhe und Schmerzlosigkeit, thätiges Vergnügen sei Freude (χαρα) und Frölichkeit (αφροσυνη).

Ferner unterscheidet sich Epikur dadurch von den Cyrenaikern, daß diese lehrten, körperliche Schmerzen wären stärker als Schmerzen des Gemüths, Epikur hingegen die Schmerzen des Gemüths für weit stärker erklärte, weil der Körper nur Schmerz empfindet, wenn er afficirt wird, das Gemüth hingegen ausser dem Gegenwärtigen noch vom Vergangenen und Zukünftigen gequält wird.

Daß das Vergnügen der Zweck unserer Handlungen sei, bewies er auf folgende Art: Jedes lebendige Geschöpf, sobald es gebohren ist, sucht von selbst, ohne vorhergegangene Schlüsse, Vergnügen; und flieht den Schmerz. Es ist uns daher angebohren, daß wir den Schmerz fliehen – und wir müßen die Tugend nicht ihrer selbst wegen, sondern des Vergnügens wegen suchen. Nur die Tugend allein ist mit dem Vergnügen nothwendig verbunden, alles andere läßt sich als zufällig*) davon absondern.

Fer-

*) Im Griechischen steht βρωτος caducus.

Ferner liefert Diogenes Laertius noch Epikurs Hauptlehrsätze, (κυριαι δοξαι) von denen ich blos diejenigen übersetze, die zu unserm Zwecke, Epikurs System der Moral kennen zu lernen, tauglich sind.

Das größte Vergnügen ist die völlige Schmerzlosigkeit. *) Der Schmerz foltert nicht beständig den Körper, der größte ist der kürzeste, und der lange anhält, ist nicht viele Tage hindurch ohne alles Vergnügen. Kein Vergnügen ist an sich böse, aber einiges Vergnügen hat mehr Schmerz als Vergnügen zur Folge.

Dis vorausgesetzt, werden folgende Bemerkungen wie ich glaube, Epikurs System in ein größeres Licht sezen.

Epikur ging von dem Satze aus, daß jedes endliche Wesen nach Vergnügen strebt; er beweis't aus der Erfahrung, daß der Mensch und das Thier von dem ersten Au-

*) Of Cic. de fin. lib. I. cap. II. summa voluptas est nihil dolere.

genblick ihres Daseins in dieser Welt, bis zum letzten sich bestreben, dem Schmerz zu entfliehen und Vergnügen zu ereilen. Diese Neigung nun sich Vergnügen zu verschaffen, und sich vom Schmerz zu befreien, sei natürlich, und es sei daher der Natur gemäß, diesen Trieb zu befriedigen. Es werde daher der Mensch bei allen seinen Handlungen nur Vergnügen zum Zweck haben können, und die Handlung werde nur dann der Natur gemäß und also gut sein, wenn sie Vergnügen verschaft; jede Handlung hingegen, die Schmerz verursache sei böse. Das Vergnügen sei also der Maaßstab für die Güte der Handlungen. Die Vergnügen aber sind sehr in Ansehung ihres Werths verschieden, sie sind verschieden in Rücksicht auf die Menge der angenehmen Empfindungen (Extension), in Rücksicht auf die Stärke der Empfindung (Intension) und auf die Dauer derselben (Protension). Epikurs Grundgesetz der Moral wird also heißen: Thue

die Handlungen die dir das extensiv, intensiv und protensiv größte Vergnügen verschaffen. Derjenige der im schmerzenlosen Zustande ist, kann keine unbefriedigten Begierden haben, er hat also nichts zu wünschen übrig, folglich ist völlige Schmerzlosigkeit das Ziel, wonach wir streben müßen.

Dis ist ungefähr Epikurs System ganz kurz zusammengedrängt. Ich will nur noch einige erläuternde Anmerkungen hinzufügen.

1. Was wir Vergnügen genannt haben, nennt Epikur ἡδονη, voluptas. Ich habe mit Fleiß das Wort Wollust nicht gewählt, ob es gleich der Etymologie nach eben das ausdruckt, was ἡδονη sagen will, weil der Sprachgebrauch diesem Worte eine schlechtere Nebenbedeutung mitgetheilt hat. Das Gefühl, welches aus dem Verhältniße einer Vorstellung zum Subject, wo das Verhältniß der Grund ist, diese Vorstellung zu erhalten entspringt, heißt Lust. Die Lust ist nun

von doppelter Art, entweder an der Vorstellung des Gegenstandes, oder an der Existenz des Gegenstandes. Lust an der Vorstellung des Gegenstandes heißt **Wohlgefallen**, an der Existenz des Gegenstandes, **Vergnügen**, ἡδονη, voluptas. Offenbar spricht Epikur hier von der Lust an der Existenz eines Gegenstandes, denn wir wollen ja durch Handlungen diesen Gegenstand hervorbringen, also vom **Vergnügen**.

2. Von diesem Vergnügen, das der Zweck aller unserer Handlungen sein muß, behauptet er, daß es blos **körperlich** sei. Cf. Cicer. de finib. bonorum & malorum lib. I. cp 55. „Das Vergnügen und der Schmerz des Gemüths entspringt aus dem Vergnügen und dem Schmerze des Körpers. — Obgleich geistiges Vergnügen Freude und Schmerz, Traurigkeit bewirkt, so sind doch beide ursprünglich körperlich und müßen auf den Körper bezogen werden, und daher sind die

geisti-

geistigen Vergnügen und Schmerzen weit größer als die körperlichen. —"

Ich bin mit Epikur hier vollkommen einerlei Meinung, jedes Vergnügen ist als Vergnügen **körperlich**, d. h. sinnlich. Jedes Vergnügen nämlich, es sei auch der Gegenstand desselben gegeben wodurch er wolle (durch Verstand oder durch Sinnlichkeit) setzt doch immer Beziehung dieser Vorstellung auf mich voraus, d. h. jedes Vergnügen besteht in Empfindung; wenn ich empfinde verhalte ich mich leidend, d. h. es wird auf meine Sinnlichkeit gewirkt, und also ist jedes Vergnügen sinnlich, körperlich. – Ja, wendet man ein, da verwechselt man die geistigen und die groben sinnlichen Vergnügen, beide sind doch offenbar in Ansehung der Quelle verschieden. Mein Geschmacksorgan liefert mir die Vorstellung des Vergnügens was ich beim Glase Tokayer empfinden werde, und mein Verstand, die Vorstellung des Vergnügens, was mir die Auflösung

eines mathematischen Problems macht. — Ganz richtig, die Vorstellungen die Vergnügen erwecken, sind nicht immer in Rücksicht auf der Quelle aus der sie fließen gleichartig, und daher kömmt auch die Eintheilung in geistige und körperliche Vergnügen, wo man nämlich unter jene, blos diejenigen versteht, deren Objecte durch den Verstand, unter diese, diejenigen, deren Objecte durch die Sinnlichkeit gegeben werden. — Aber wenn ich auf das Vergnügen als Vergnügen sehe, gilt es mir ganz gleich, welches Vermögen mir die Objecte dazu liefert, ich betrachte das Object blos in Rücksicht auf mich, wie es mich afficirt, dabei verhalte ich mich aber leidend und meine Sinnlichkeit wird afficirt. —

Daß die Vergnügen als Vergnügen von einerlei Art sind, erhellet auch daraus, daß wir sie mit einander vergleichen können. — Dinge, die ungleichartig sind, können nicht mit einander verglichen werden, weil es

keinen

keinen für beide geltenden Maaßstab gibt. Wer wollte doch die Frage beantworten: ob die Dummheit der Abderiten größer sei als die Glocke in Erfurt? Die Dinge sind nicht gleichartig, es fehlt an einem Maaßstabe. Nun aber wird niemand leugnen, daß wir nicht sogenannte geistige und körperliche Vergnügen miteinander vergleichen können, denn die Erfahrung würde ihn geradezu widersprechen. Mein Freund bittet mich, heute mit ihm zu Abend zu essen und ein Glas Tokayer mit ihm zu trinken, – und ich bin jetzt auf dem Wege die Auflösung eines mathematischen Problems zu finden; was soll ich thun? die Einladung annehmen oder abschlagen? Wäre das Vergnügen, das ich beim Trinken des Tokayers und was ich bei Auflösung eines mathematischen Problems empfände ganz ungleichartig, so würde ich zu keinem Entschlusse kommen, ich würde ewig hin- und herschwanken. Aber ich fasse einen Endschluß, ein Zeichen, daß ich beide Vergnügen vergli-

glichen, und das eine als überwiegend gefunden habe; dis geht aber nur an, wenn beide gleichartig sind. Nun ist das eine offenbar körperlich, also muß es das andere auch seyn.

Wir theilen unsere Sinnlichkeit in den Sinn und in die Einbildungskraft. Jene liefert uns blos Eindrücke, diese Anschauungen. Der Sinn zerfällt wieder in 2 Theile in den **äußern und innern**. Der **äußere** Sinn liefert uns Vorstellungen von den Veränderungen des Zustandes unseres Körpers, der **innere** Sinn hingegen von den Veränderungen des Zustandes unsers Gemüths. Zahnschmerz wird mir durch den äußern Sinn gegeben, Traurigkeit durch den innern Sinn. Was uns nun die Sinnlichkeit liefert, dient entweder zu Anschauungen und so mittelbar zur Erkenntniß, kann auf Objecte angewandt werden, oder es betrift einzig und allein uns als Subject, unsern Zustand, ist ganz subjectiv; im ersten Fall nennen wir es **Empfindung**, im zweiten **Gefühl**. Die Sinnlich-

keit

keit in so fern sie uns Vorstellungen von dem Verhältniß einer Vorstellung zu unserm Zustande liefert, heißt Gefühl der Lust und Unlust. **Lust** ist das Gefühl, welches entspringt, wenn das Verhältniß einer Vorstellung zum Subject von der Art ist, daß es der Grund wird diese Vorstellung zu erhalten. **Unlust** ist das Gefühl, welches entspringt, wenn eine Vorstellung ein solches Verhältniß zum Subject hat, daß es der Grund ist, diese Vorstellung nicht zu erhalten. — Was Lust mit sich führt, ist **angenehm**; was Unlust mit sich führt, **unangenehm.**

Nun kann man zeigen, daß das Gefühl der Lust und Unlust nichts anders als eine Receptivität unsers **innern** Sinnes sei, d. h. daß der innere Sinn uns sagt, ob etwas uns Lust oder Unlust macht. Ich muß wenn ich Vorstellungen von meinem Zustande, als denkenden und empfindenden Wesen bekommen will, mich selbst, d. h. meinen innern Sinn afficiren, oder mit andern Worten,

das

das empirische Bewußtseyn meiner selbst wird mir durch meinen innern Sinn gegeben. Da nun das Gefühl der Lust und Unlust nichts anders als eine Veränderung ist, die ein Gegenstand in meinem Gemüth hervorgebracht hat, so werde ich diese Veränderung in mir durch den innern Sinn erst wahrnehmen. Hiermit will ich nun nicht leugnen, daß auch Veränderungen meines äußern Sinnes Ursachen zu Veränderungen meines innern Sinnes werden, sondern ich behaupte blos, daß ich erst Veränderungen meines Gemüths, durch meinen innern Sinn wahrnehmen muß, um Lust oder Unlust zu empfinden. Wenn ich von den Zahnschmerzen sage, sie machen mir Unlust, so ist freilich der erste Grund hiervon im Körper, in der Erschütterung der Nerven zu suchen, eine Veränderung des Zustandes des Körpers geht voraus. Aber diese Veränderung des Zustandes des Körpers würde doch gar nicht wahrgenommen werden können, wenn durch sie nicht eine

Veränderung des Zustandes unsers Gemüths gewirkt würde, diese Veränderung nun werden wir nur durch unsern innern Sinn gewahr, indem unser Gemüth sich selbst afficirt. *)

Hier-

*) Wie das zugehe, daß wir uns selbst afficiren können, d. h. die Möglichkeit des innern Sinnes, sehen wir freilich nicht ein, aber wir schließen, so wie bei allen Grundvermögen der Seele, deren Möglichkeit niemand a priori einsehen kann, von einem Facto auf das Dasein derselben. Daß wir eine Einbildungskraft, d. h. ein Vermögen besitzen, Anschauungen auch ohne Gegenwart der Gegenstände zu haben, sehen wir daraus, daß wir uns unsern Freund der viele Meilen von uns entfernt ist, vorstellen können, daß wir die Bilder der Vergangenheit in unser Gedächtniß zurückrufen, und uns Vorstellungen von unsern künftigen Zustand machen können. Daß wir eine Einbildungskraft haben, ist aus diesen Thatsachen klar, aber wie diese Einbildungskraft möglich sei, wie sie es anfange, uns Anschauungen auch ohne Gegenwart der Gegenstände zu geben, wissen wir nicht. Wir sind mit unsern Einsichten bis zur Gränze gekommen, wenn man uns über die Möglichkeit der Grundvermögen der Seele befrägt.

Hieraus scheint aber zu folgen, daß die Behauptung des Epikur, alles Vergnügen sei am Ende körperlich, unrichtig sei, allein das folgt wirklich nicht; denn wir können uns schlechterdings keine Empfindung ohne Körper vorstellen, und also wird auch der innere Sinn in der Organisation des Körpers bestehen, und in so fern körperlich sein. Es ist auch kein Widerspruch darin, daß das Gefühl der Lust und Unlust körperlich sei, d. h. auf Organisation des Körpers beruhe, ohne uns doch nothwendig (stets) Vorstellungen von der Veränderung unseres Körpers zu geben.

3. Epikurs System unterscheidet sich vorzüglich dadurch vom System des Aristipp, daß er völlige Schmerzlosigkeit, dieser hingegen wirklichen Genuß für das höchste Ziel unseres Strebens (das höchste Gut) erklärte. Geht man von dem Satze aus, daß der Mensch bei allen seinen Handlungen Vergnügen zum Zweck haben müße, so läßt

sich leicht zeigen, daß die Behauptung des Epikur die richtige sei. So lange der Mensch Bedürfnisse fühlt, so lange strebt er nach Vergnügen, und jedes Streben nach Vergnügen setzt unbefriedigte Bedürfnisse voraus. Bedürfnisse aber, die nicht befriedigt sind, machen Schmerz, und also wird nur derjenige, der keine Bedürfnisse mehr fühlt, d. h. der völlig schmerzenlos ist, völlig glücklich sein, und das Ziel seines Strebens erreicht haben. Diese Schmerzlosigkeit (indolentia) ist freilich ein bloßes Ideal der Einbildungskraft, denn wir werden, als endliche Wesen, immer Bedürfnisse und also auch immer Schmerz haben, also nie völlig schmerzlos sein aber demungeachtet werden wir als endliche Wesen immer nach diesem Ziele strtben. Je weniger Bedürfnisse wir haben, desto weniger Schmerz werden wir empfinden, und desto mehr werden wir uns der Schmerzlosigkeit nähern. Daher war Epikur selbst mäßig, und ermahnte auch seine Schüler sich

an wenige Bedürfnisse zu gewöhnen, um sich desto mehr dem Zustande der völligen Schmerzlosigkeit zu nähern. Aristipp schlug einen andern Weg ein, er vervielfältigte seine Bedürfnisse, um desto mehr Genuß zu haben, denn das war ihm das größte Vergnügen (summa voluptas), aber eben dadurch sezte er sich auch der Gefahr aus, Bedürfnisse nicht befriedigen zu können. Epikurs System führte daher auf einen kürzern Weg zum Ziel. Wir selbst, wenn wir aufrichtig sein wollen, müßen zugestehen, daß derjenige, der am wenigsten Bedürfnisse hat, am vergnügtesten ist; denn mit dem Wachsthum der Bedürfnisse, vermehren sich zwar auch die Gelegenheiten, Bedürfnisse zu befriedigen und also die Wege zum Vergnügen; aber auch das Gefühl unbefriedigter Bedürfnisse, d. i. Schmerz. Nun wird wohl niemand leugnen, daß der Schmerz weit mehr Unannehmlichkeit bei sich führt, weit stärker empfunden wird, als Vergnügen; und daher müssen wir weit mehr

ser Augenmerk darauf richten, Schmerz zu vermeiden, als Vergnügen (Genuß) zu suchen. Dis war auch der Grund, warum Rousseau behauptete, wir müßten um ganz glücklich zu werden in den Zustand der Natur zurückkehren; und wenn Glückseeligkeit der einzige und höchste Zweck des Menschen wäre, so hätte dieser große Mann unstreitig Recht. —

Kömmt man mit mir in dem Satze überein, daß Vergnügen nichts anders sei, als das Gefühl der Beförderung des Lebens, Schmerz hingegen nichts als das Gefühl der Hemmung des Lebens, so läßt sich auch hieraus der Satz des Epikurs, das größte Vergnügen sei völlige Schmerzlosigkeit auf folgende Art vertheidigen. Beförderung des Lebens können wir nicht anders fühlen, als daß ein Hinderniß des Lebens aufgehoben würde. Ein Hinderniß des Lebens fühlen, heißt Schmerz empfinden; also sezt jedes Vergnügen Schmerz voraus, Schmerz geht

vor jedem Vergnügen voraus, und ist nichts als Aufhebung desselben. Also würde das größte Vergnügen die Aufhebung alles Schmerzes, der Zustand der Schmerzlosigkeit also das Ziel alles unseres Strebens sein müßen, wenn wir blos nach Vergnügen streben sollen.

Nach diesen vorausgeschickten Anmerkungen gehen wir zur Prüfung des Systems selbst fort.

Der erste und wichtigste Einwurf gegen dieses Moralprinzip ist, daß demselben Allgemeinheit fehlt; denn erstlich, paßt es nicht auf alle vernünftige Wesen, sondern blos auf solche, die eine Sinnlichkeit besitzen; und dann sind auch Vergnügen und Schmerz so relativ, daß sie niemals die Kriterien eines Moralprinzips sein können. Der Geizige hält es für das größte Vergnügen, seine Goldstücke zu zählen, und das Vergnügen einem Menschen geholfen zu haben, ist für ihn viel zu klein, als daß er deshalb nur einen

Gro=

Groschen aufopfern sollte. Wie wollt ihr ihn dahin bringen, seine Meinung zu ändern? Vergnügen besteht in Empfindung, sagt er, und euer Räsonnement wird doch Empfindungen nicht verändern. Schildert ihm die Seeligkeit, die man beim Wohlthun empfindet, das Vergnügen, welches eine Thräne gewährt, die man euch aus Dankbarkeit weint, noch so lebhaft; dis sind ihm leere Worte, und während ihr davon sprecht, wird er nur daran denken, daß er, wenn er einen Armen unterstützte, seine Geldrollen vermindern müßte. Wenn ihr ihn verlacht, daß der ganze Gebrauch, den er von seinem Gelde macht, darin besteht, daß er es täglich einigemal besieht, und den Kasten, in dem es liegt, öfnet und wieder zuschließt; so verlacht er euch wiederum, daß ihr für dieses Vergnügen keinen Sinn habt. Beschreibt ihr ihm, was er sich vermittelst seines Geldes für Vergnügen machen könnte; so versichert er euch, dis sei für ihn kein Vergnügen; und da das Ver-

gnügen von Empfänglichkeit, die in verschiedenen Subjecten verschieden ist, abhängt, so werdet ihr ihn nie bewegen, auf eure Seite überzutreten. — Der Wollüstling wird den Genuß der körperlichen Liebe allem andern vorziehn, so wie der Liebhaber des Weins nichts über dessen Genuß setzen wird. — Kurz, es werden die Menschen in der Beantwortung der Frage, was gewährt das größte körperliche Vergnügen, nie zusammen stimmen, und können es nicht, weil die Empfänglichkeit von so vielen Umständen geformt werden kann. Da nun die Menschen sich hierin nie vereinigen werden, so werden sie auch nach Epikurs Prinzip nie darin übereinkommen, was in jedem einzelnen Falle Tugend und Laster sei, und die Erklärung, die er von demselben gab, wird für jedes Individuum auch eine besondere Modification leiden; und also wird jedes Individuum eine eigene Moral haben. Für einen jeden wird nur das Tugend sein, was ihn ergötzt, und nur so lange als es ihn er-

ergötzt. Aristippus wird tugendhaft sein, wenn ihm die wollüstigen Umarmungen der Phryne jugendliche Kraft mittheilen; er wird lasterhaft, wenn ihm der Zufall die vergiftete Lais zuführt.

Epikur wußte die geistigen Vergnügen sehr wohl zu schätzen, und setzte sie weit über die groben sinnlichen, aber die Schwierigkeit ist hier, daß es nicht darauf ankömmt, welche Freuden Epikur für die wichtigsten hält, sondern daß ein allgemeiner Maaßstab gefordert wird, nach welchem jeder nothwendig den Werth seines Vergnügens messen soll und muß. Wenn man nun diesen Maaßstab, wie Epikur, blos in der Empfindung setzt, so läßt diese schlechterdings keine Allgemeinheit zu. Dieser Maaßstab ist aber das Moralprinzip, welches als Prinzip allgemein seyn muß, und dieses kann daher nicht in der Empfindung liegen, sondern muß allein in der Vernunft gesucht werden. Denn wenn auch gleich Epikur protensive Dauer des Vergnügens fordert,

und also im allgemeinen sagen kann: Du mußt nur nach dem Genusse solcher Vergnügungen streben, die deiner Natur angemessen sind, und dieselbe immer mehr vervollkommnen, und obgleich nun Epikurs System hierdurch mehr Brauchbarkeit als das Aristippische erhält, so ist es doch deswegen auch falsch, weil nimmermehr dargethan werden kann, daß die Tugend jedesmal Vergnügen (in dem Sinne das Wort genommen, als er es genommen haben will) gewähre. Denn wer glaubt wohl, daß es dem Socrates ein Vergnügen gemacht habe den Giftbecher zu trinken? oder daß Christus am Kreuze Vergnügen empfunden habe? — Es war hier blos die Vorstellung Pflicht, welche diese großen Männer bewog, so viel Ungemach zu leiden. Die Vernunft trieb sie an, und nicht die zu erwartende Lust, sich eher aller Empfänglichkeit des Vergnügens berauben zu lassen, als dem Willen der Vernunft entgegen zu handeln.

Zweitens. Bei der Untersuchung der Beschaffenheit organisirter Wesen, verfahren wir jederzeit teleologisch, und gehen von dem Grundsatze aus, daß die Natur kein Werkzeug zu irgend einem Zwecke in demselben gelegt habe, als was zu diesem Zwecke am schicklichsten und ihm am angemessensten ist. Wenn wir daher bei einem organisirten Wesen ein Vermögen finden sollten, das zu dem Zwecke, von dem man vorgiebt, daß die Natur zur Absicht hatte, ihn durch dis Vermögen erreichen zu laßen, nicht am angemessensten und schicklichsten wäre, so muß uns dis auf die Vermuthung bringen, daß wir uns in Bestimmung des Zwecks, worauf dis Vermögen sich beziehen sollte, geirrt haben möchten. Nun entdecken wir in uns Vernunft, die dahin strebt unsern Willen zu bestimmen, und Vorschriften für unsere Handlungen zu ertheilen. Wäre nun Vergnügen der einzige und höchste Zweck unserer Handlungen, so würde es also auch der Zweck der

Vernunft sein müssen, uns Vergnügen zu verschaffen. Aber da hätte dann warlich die Natur sich nicht des besten Mittels zu ihrem Zwecke bedient, denn die Vernunft statt uns über das zu belehren, was das größte Vergnügen gewährt, führt uns vielmehr irre; wir haschen oft nach Vergnügen, die wenn wir sie erhalten wie ein Dunst zerstäuben und unsere Bedürfnisse unbefriedigt laßen, sie vermehrt unsere Bedürfnisse, führt uns immer mehr und mehr von Vergnügen ab, ja sie verbittert wohl gar noch unsere Freuden durch die Vorstellungen vom Recht und Unrecht, Gut und Böse. Unstreitig hätte die Natur, wenn sie blos den Zweck hatte, uns Vergnügen genießen laßen, besser gethan; sie würde weit sicherer ihren Zweck erreicht haben, wenn sie uns Mittel und Zweck wie bei den Thieren durch Instinkt hätte finden laßen. — Es kann also unmöglich der Zweck der Vernunft sein, zu bestimmen, welche Handlungen uns Vergnügen, und welche uns Schmerz verursachen;

ursachen; und da die Vernunft (bei uns vernünftigen Wesen) practisch sein, d. h. unsere Willkühr bestimmen soll, so kann unmöglich Vergnügen der höchste und einzige Zweck unserer Handlungen sein; wie dis der Fall bei den Thieren ist, die blos Sinnlichkeit haben und die des unschätzbaren Geschenks der Vernunft beraubt sind.

Drittens. Wir beurtheilen den Werth der Handlungen nie nach den Folgen, und also auch nicht nach dem Vergnügen das sie gewähren; ja selbst die gemeine Menschenvernunft, wenn sie den Werth einer Handlung herabsetzen will, sucht mit Feinheit und Spitzfindigkeit das Vergnügen auf, was mit dieser Handlung verknüpft ist, und wovon man muthmaßen kann, daß der Handelnde es zum Zweck gehabt hat. Je mehr Vergnügen hingegen aufgeopfert werden muß, um eine gute Handlung zu üben, desto höher schlagen wir den Werth derselben an. Sich zu verehelichen ist unstreitig unter den gehörigen Umstän-

ständen Pflicht, aber die Verehlichung selbst ist doch nur gar zu oft ohne den geringsten moralischen Werth. Wenn nun der Maaßstab der Tugend Vergnügen wäre, so müßte der, welchen die größte Lust bestimmte, und wer das größte Vergnügen im Ehestande empfände, auch der tugendhafteste Ehemann sein. Aber hier ist es so wie fast überall gerade umgekehrt. Wenn alle sinnlichen Freuden den Verehlichten entzogen werden, wenn Noth und Unglück von allen Seiten auf sie einstürmen, wenn sie die mühseeligsten Arbeiten übernehmen, und allen sinnlichen Freuden entsagen, um nur rechtschaffen zu bleiben, um ihre Kinder zu erziehen u. s. w., so leuchtet ihre Tugend mehr in die Augen, als wenn sie von allen Glücksumständen begünstigt wären. — So urtheilt jeder auch der gemeinste Mensch; ein sicheres Kennzeichen, daß er das Vergnügen nicht als den letzten und höchsten Zweck unsers Handelns ansieht. — Selbst in dem Fall, wenn man

annimmt, daß jemand durch die Befolgung dessen, was er für Pflicht erkennt, sein Leben aufopfern müßte, da er hingegen, wenn er sich entschließen könnte, von der Pflicht abzuweichen, große Glücksgüter (Vermögen, Ehrenstellen u. s. w.) erhalten würde, daß er keine Unsterblichkeit der Seele glaubt, selbst in diesem Falle wird auch der gemeinste Mensch urtheilen, daß ein Leben ohne Moralität selbst dem völligen Nichtsein nachzusetzen sei. Dis Urtheil aber könnte nie gefällt werden, wenn Vergnügen der einzige Zweck unsers Handelns wäre; denn so dann wäre dieser rechtschaffene Mann, der einen Tod der Pflicht halber, einem Leben ohne Würde vorzieht, ein Thor sein, da er doch offenbar alles Vergnügen nun aufgiebt, und sich durch seinen Tod allen Genuß entzieht.

Ich weiß wohl, daß Epikur hiegegen erinnert, daß der Tod eigentlich kein Uebel sei, aber er ist eben so wenig ein Gut, was wir suchen sollen. Denn wenn gleich Epikur

kur Schmerzlosigkeit für das höchste Gut erklärt, und es also scheint, als sei der Tod in dieser Rücksicht das höchste Gut, so ist doch nicht Schmerzlosigkeit selbst sondern der Zustand derselben, d. h. das Bewußtsein schmerzenlos zu sein, das höchste Gut. Nun würde aber derjenige, der da annimmt, es sei mit dem Tode alles aus, gar keinen Zustand und also auch den, der Schmerzlosigkeit nicht haben. Er würde daher eher alles übernehmen müßen, als sein Leben verliehren; denn dadurch verliehrt er die Möglichkeit der Empfindungen überhaupt.

Endlich erhellet auch daraus, daß unsere Vernunft es höchst mißbilligt, wenn jemand viel Vergnügen genießt, von dem wir doch urtheilen, daß er dessen nicht werth sei; daß das Vergnügen nicht der Maasstab der Tugend und des Werths des Lebens sein kann. Nach Epikurs System wäre derjenige der das meiste Vergnügen empfindet, auch der Tugendhafteste; der den meisten Schmerz

em-

empfindet, der Lasterhafteste; aber wessen Vernunft sträubt sich nicht gegen diesen Satz? —

Viertens. Wir verliehren in unsern eigenen Augen unsern ganzen Werth, wenn wir uns durch Vergnügen zu unsern Handlungen bestimmen laßen. Wir gehören, in so fern wir Sinnlichkeit haben, zu den Thieren, aber in so fern wir Vernunft haben, erheben wir uns über dieselben, in dieser allein besteht unser ganzer Vorzug vor ihnen. Daher erkennt auch die Vernunft nichts über sich an, sie schätzt nur das allein, was sie gewirkt hat. Wir können Zartheit der Empfindungen, sympathetische Gefühle lieben, aber wir achten sie nicht. Achtung kömmt allein Handlungen zu, die durch Vernunft gewirkt sind. Je mehr Triebe und Neigungen sich darein mischen, desto mehr verliehren sie von ihrer Würde. Daraus ist auch zu erklären, warum wir dem schönen Geschlecht gewöhnlich **Liebenswürdigkeit**,

dem unsrigen Würde beilegen, ein Mädchen lieben wir, einen Mann achten wir; denn gewöhnlich läßt das Frauenzimmer sich durch Gefühle bestimmen, da hingegen beim Manne mehr die Vernunft spricht. Die Vernunft erklärt daher die Sinnlichkeit stehe unter ihren Geboten, sich selbst aber zur Regentinn derselben; daher auch ihr unbedingtes: **Du sollst.** Diejenigen nun, die da behaupten, daß unser Wille sich allein durch Vergnügen bestimmen müße, nehmen offenbar an, daß die Vernunft, die die Vorschrift ausspricht, der Sinnlichkeit unterworfen ist, denn diese hält ihr das Object, Vergnügen vor. Wir würden also in diesem Falle den Thieren ganz gleich zu schätzen sein, denn auch sie werden durch Vergnügen bestimmt, ja diese hätten einen Vorzug vor uns, weil der ihnen eingepflanzte Instinkt es verhindert, daß sie ihren Zweck nicht leicht verfehlen, wir hingegen von der Vernunft, verführt, sehr oft statt Vergnügen Schmerz erringen.

End-

Endlich fällt nach diesem Prinzip alle Moralität über den Haufen; denn ein jeder handelt sodann tugendhaft, er mag auch handeln, wie er will. Es liegt nämlich wie sie behaupten in der Natur des Menschen, nach Vergnügen zu streben, es **muß** daher jeder diesem Triebe gemäß handeln, es kann also kein Mensch den Vorsatz haben **laster=haft**, d. h. so zu handeln, daß er seinem Vergnügen Abbruch thäte. Gesezt nun, er erführe nachher wirklich, daß er sich geirrt habe, daß die Handlung, von der er sich Vergnügen versprach, ihm Schmerzen brachte; so kann man ihm dis nicht zurechnen, denn er handelte mit dem Vorsatze sich Vergnügen zu verschaffen, und dis allein wird doch nach Epikurs Meinung nur erfordert, um eine Handlung zur Tugend zu machen.

Sechste Abtheilung.

Prüfung des Hutchesonschen Moralprinzips.

Zu Anfange dieses Jahrhunderts entstand unter den englischen Philosophen eine Parthei, welche behauptete, Tugend und Laster könne nur durch das moralische Gefühl bestimmt werden. Anton Ashley Cooper Graf von Shaftesbury war der Stifter dieser Parthei, Franzis Hutcheson und Hume seine eifrigsten Anhänger. Ich habe zur Darstellung ihres Systems vorzüglich folgende Schriften gebraucht: Shaftesbury inquiry concerning virtue or merit und the moralists. S. den zweiten Band der Uebersetzung seiner philosophischen Werke, die 1777 in Leipzig erschien. Hutchesons system of moral philosophy. (Hutchesons Sittenlehre der Vernunft aus dem Englischen. Leipzig 1776) und

und Hume vermischte Schriften, dritter Theil. —

Man ging von dem Satze aus, daß Tugend und Laster **allgemein** für Tugend und Laster anerkannt werden müßte, daß eine Handlung durch das subjective Urtheil eines einzigen nicht für rechtmäßig oder unrechtmäßig erklärt werden könne. Wenn jemand den andern seinen **Feind**, seinen **Nebenbuhler**, seinen **Gegner** nennt, sagt Hume, so will er dadurch nichts als s e i n Urtheil über ihn ausdrücken; wenn er ihm aber den Namen eines **Lasterhaften** beilegt, so verlangt er, daß jedermann in sein Urtheil mit einstimmen soll. — Diese Allgemeinheit des Urtheils nun sagen sie, könne nicht auf den Grundtrieb seine eigene Glückseeligkeit zu befördern (Selbstliebe) beruhen, denn dieser würde das Urtheil nur immer subjectiv-gültig machen; es setzte dis vielmehr voraus, daß jeder aus seinem besondern, ihm eigenen Zustande herausgehe, und sich in einen Ge-

sichtspunkt stelle, den andere mit ihm gemeinschaftlich haben; er muß irgend einen allgemeinen Grundtrieb des Menschen bewegen und eine Seite berühren, zu der in allen Menschen ein Gleichlaut und eine Harmonie ist. Dis ist der **Trieb des Mitgefühls** oder das Bestreben das Wohl seiner Nebenmenschen zu befördern. Sie nahmen also zwei Grundtriebe in dem Menschen an, wovon der eine uns antreibt, unsere eigene, und der andere die Glückseeligkeit anderer aus allen Kräften zu befördern; **den Trieb der Selbstliebe und den des Mitgefühls.** Daß der Trieb der Selbstliebe nicht der alleinige Grund der moralischen Handlungen sein könne, folgerten Hume und Shaftesbury auch aus dem Saz, dessen Wahrheit die Erfahrung verbürgt, daß wir die Handlungen, die ihrem Thäter allein Nuzen bringen, bei weitem nicht so hoch schäzen, als diejenigen, deren Nuzen sich auf mehrere erstreckt. Wenn man einen rechtschaffenen Mann lieben will,

sagt Hume, verbreitet man sich vorzüglich über Handlungen, aus denen Glück für die ganze Gesellschaft erwuchs. Seinen Aeltern, pflegt man von einem solchen Manne zu sagen, ist er durch seine kindliche Ergebenheit und pflichtmäßige Aufmerksamkeit viel werther und lieber geworden, als durch natürliche Verbindung und Verwandschaft. Er war zärtlich in der Freundschaft, stets bereit seinem Mitbruder zu dienen, von ihm empfing der Hungrige Speise', der Nackte Kleidung; er ermunterte zum Fleiß und zur Arbeitsamkeit; er trug zur Aufklärung seiner Zeitgenossen bei; gleich der Sonne war er ein niederer Diener der Vorsehung, er belebte, stärkte und unterhielt, die ihn umgebende Welt. –

Diese beiden Triebe aber, der der Selbstliebe und der des Mitgefühls können miteinander in Widerspruch kommen, und es entsteht daher die Frage, wer alsdann den Ausspruch zu thun habe? Dis Recht geben sie dem moralischen Gefühl, welches Hutcheson

son durch eine natürliche und unmittelbare Bestimmung, die bei jedem Menschen sich findet, gewisse Neigungen und die daraus fließende Handlungen zu billigen, erklärt. Er nimmt dis Gefühl nicht in dem Körper, sondern so wie die Kraft zu urtheilen und zu schliessen in der Seele an; doch läßt er es nicht durch Vernunft gewirkt werden, sondern behauptet vielmehr, es müsse die Vernunft bei Beurtheilung der Handlungen sich durch die Empfindungen leiten laßen, mit denen dieses Gefühl die Handlungen begleitet. Hume*) sagt, daß die Vernunft von dem letzten Endzweck der menschlichen Handlungen keinen Grund angeben kann, sondern daß dieser sich in den Empfindungen und Neigungen der Menschen finde, und gar nicht vom Verstande abhange. Da nun die Tugend ein Endzweck ist, fährt er fort, und ohne Sold oder Lohn, blos wegen der unmittelbaren Zufriedenheit, die sie mittheilt, um ihrer

*) In seiner Abhandlung vom moralischen Gefühl.

ihrer selbst willen wünschenswerth ist; so muß nothwendig irgend ein innerer Geschmack oder Gefühl, wie man es nennen will, vorhanden sein, welches das Sittlich-Gute und Böse von einander unterscheidet, das eine annimmt, und das andere verwirft.

Nach diesem System ist also das moralische Gefühl der ächte Prüfstein der menschlichen Handlungen, **Tugend** jede Handlung, die das moralische Gefühl mit Beifall begleitet, so wie **Laster** jede Handlung die das moralische Gefühl misbilligt *)

Ich glaube, man kann die Anhänger dieses Systems wegen zweier Behauptungen angreifen, einmal wegen des doppelten Grundtriebes, den sie annehmen, und dann wegen der Erklärung des moralischen Gefühls.

Wenn sie behaupten, der Trieb des Mitgefühls oder das Bestreben das Wohl seiner

*) S. Hutchesons Sittenlehre der Vernunft. Leipzig 1756.

Nebenmenschen zu befördern, sei eben so in der Natur des Menschen, als der Trieb der Selbstliebe, d. h. das Bestreben seine eigene Glückseeligkeit zu vermehren, gegründet; so müßen sie dis aus der Natur des Menschen darthun. Ein Trieb kann nur dann mit Recht ein Grundtrieb genannt werden, wenn man zeigen kann, daß ohne ihn das Geschöpf nicht bestehen könne, und sodann, daß dieser Trieb von keinem andern abgeleitet sei. Auf diese Art allein zeigt man vom Triebe der Selbstliebe, daß er ein Grundtrieb ist. Wollen sie nun den Trieb des Mitgefühls auch für einen Grundtrieb erklären, so müßen sie beweisen, daß es schlechterdings zur Erhaltung der sinnlichen Natur des Menschen gehöre, daß er einen Trieb habe, das Wohl anderer Menschen zu befördern, und daß sich die sinnliche Natur des Menschen selbst zerstören würde, wenn sie diesem Triebe nicht Folge leistete; ferner müßen sie beweisen, daß dieser Trieb des Mitgefühls ein ursprüng-

licher und kein abgeleiteter Trieb sei; aber ich glaube, keins von beiden läßt sich darthun. Selbst dann wenn der Mensch nichts freiwillig zum Wohl seiner Nebenmenschen beiträgt, wird er sein Dasein nicht zerstören. Sollte der Mensch, der es sich zum Gesetze macht, seinen Mitbrüdern keine Freundschaft zu erweisen, aber auch von ihnen keine zu erwarten, sich selbst zerstören? Und wenn der Trieb des Mitgefühls ein nothwendiger Trieb wäre, so müßte er sich bei allen Menschen finden; wie viele Menschen giebt es aber nicht, die blos aus Liebe zu sich selbst handeln, und keinen andern Zweck ihrer Handlungen kennen, als sich selbst? Wer will behaupten, daß ein Nero, ein Domitian und andre Schandflecken der Menschheit, einen Trieb des Mitgefühls gehabt haben? Konnte ein Mensch, dem die Natur einen solchen Trieb gab, wünschen, daß das ganze römische Volk nur einen Kopf haben möchte, um es durch einen Streich auszurotten? Es

giebt Buben, dis lehrt die Erfahrung, dis sagt die Geschichte, denen man einen Trieb zum Blutvergiessen beilegen möchte, denen es eben so viel Vergnügen macht, Menschen zu morden, als einem andern, Menschen zu retten. — Mag man immer sagen, daß bei diesen der Trieb des Wohlwollens gegen andere unterdrückt sei; o dann hat die Natur elende Mittel zu ihren Absichten gebraucht! Wollte sie uns durch Triebe bestimmen, so mußte sie diesen eine solche Stärke geben, daß es unmöglich wäre, ihnen Widerstand zu leisten.

Und ist der Trieb des Wohlwollens gegen andere nicht nothwendig, sondern zufällig, so werde ich ihn, wenn ich nach Trieben handeln soll, (und dis wollen doch die Anhänger dieses Systems) dem Triebe der Selbstliebe oder der eigenen Glückseeligkeit als einem Grundtriebe unterwerfen müssen. Dieser befiehlt mir nun, jeden zufälligen Trieb, der meiner eigenen Glückseligkeit nachtheilig ist, auszurotten, so wie ein

Ver-

Verarmter seinen Hang zur Pracht zu vertilgen suchen muß, weil es ihm nur Unlust verursacht, wenn er ihm nicht mehr Folge leisten kann. Es ist aber offenbar der Mensch, der sich ganz allein durch den Trieb der Selbstliebe leiten läßt, ist weit glücklicher, als derjenige, den auch der Trieb des Mitgefühls bestimmt. Wie oft ist der letzte nicht mismüthig, wenn er einen Elenden sieht, und ihm nicht helfen kann! Wenn er einen Fürsten seine Unterthanen verkaufen, wenn er Schlachtopfer der Justiz zum Richtplatz führen sieht, und doch nicht reden darf! Er würde gewiß weit glücklicher sein, d. h. sich in einem weit behaglichern Zustande befinden, wenn er bei allen diesen kalt sagen könnte: Wie froh bin ich, daß mich das Unglück nicht trift! —

Ferner ist oben im zweiten Abschnitt S. 35 und 36, wie auch Seite 49 und 50 bewiesen worden, daß jedes materiale Prinzip des Handelns, und also auch hier das Wohlwollen gegen andere, aus dem Prinzip der

Selbstliebe hergeleitet ist, und es kann daher der Trieb des Wohlwollens gegen andere kein Grundtrieb sein, sondern er ist vielmehr ein aus dem Triebe der Selbstliebe abgeleiteter Trieb. Hume behauptet zwar, daß es moralische Handlungen gebe, die gar nicht auf Selbstliebe beruhen, sondern die ganz uneigennützig sind, aber man kann ihn, wie ich glaube, aus seinen eigenen Sätzen widerlegen. Er nimmt nämlich an, daß sich in uns ein sympathetischer Trieb (ein Trieb des Wohlwollens gegen andere) finde. Dieser Trieb läßt also in uns eine Begierde entstehen, andere glücklich machen zu wollen. Nun aber erweckt jede Befriedigung einer Begierde Vergnügen, so wie nicht Befriedigung Schmerz. Es strebt also jeder Mensch, der dem Trieb des Wohlwollens gegen andere gemäß handelt, ein Bedürfniß zu befriedigen; streben ein Bedürfniß zu befriedigen, heißt nach Vergnügen streben; nach Vergnügen streben heißt nach Glückseeligkeit streben,

ben, nach Glückseeligkeit streben endlich, heißt dem Triebe der Selbstliebe folgen.

Daß Shaftesbury und Hume wenigstens eine dunkle Vorstellung davon hatten, daß sich auch der Trieb des Wohlwollens gegen andere auf den Trieb der Selbstliebe zurückführen läßt, erhellet daraus, daß beide Beweise dafür geben, daß derjenige, der dahin strebt, das Wohl seiner Mitmenschen zu befördern, eben dadurch auch sein eigenes Glück befördert. Hume bemüht sich ausdrücklich, wenn er zeigen will, was uns zur Tugend **verpflichte**, zu beweisen, daß sie unser Glück befördert. S. seine vermischte Schriften dritter Theil Seite 207 u. 213 u. 214. — Shaftesbury sagt, (s. 2ter Theil seiner philosophischen Werke S. 100) er wolle zeigen, **daß moralische Rechtschaffenheit oder Tugend der Vortheil und die Glückseeligkeit, Laster hingegen der Schaden und das Unglück jedes Geschöpfs**

schöpfs sein müße; und sieht diesen Satz als den Hauptsatz, bei der Beantwortung der Frage an, was für Verbindlichkeit wir haben, oder was für Gründe uns bewegen sollten, tugendhaft zu sein? Es ist freilich von ihnen hier nicht ausdrücklich gesagt, daß der Trieb des Wohlwollens sich auf den Trieb der Selbstliebe zurück führen laße; aber sie geben es doch selbst als einen Grund der Verbindlichkeit an, dem Triebe des Wohlwollens gegen andere Folge zu leisten, daß er uns zur Glückseeligkeit führt, nach Glückseeligkeit streben heißt aber sich selbst lieben.

Die Beweise endlich, die Hume und Shaftesbury für das Dasein eines von dem Triebe der Selbstliebe ganz unabhängigen Triebes des Wohlwollens gegen andere geben, und die ich gleich zu Anfange dieser Abtheilung angeführt habe, halten bei genauerer Untersuchung nicht Stand. — Es ist zwar ein richtiger Satz, daß die Begriffe von Tugend und Laster Allgemeinheit und Noth-

wendigkeit bei sich führen, daß derjenige der eine Handlung für Tugend, und eine andere für Laster erklärt, **nothwendig** fordere, daß jedes vernünftige Wesen, sie dafür erkläre, aber daraus folgt nicht, daß wir jede freie Handlung um ihr den Namen Tugend oder Laster beizulegen, an dem Triebe des Wohlwollens gegen andere hatten; es folgt blos, daß wir die Regel, nach der die Handlung geschahe, als allgemeingültig für alle vernünftige Wesen anerkennen. Diese Uebereinstimmung braucht aber nicht in einem Triebe zu liegen, kann sogar nicht darin liegen, weil Triebe auf Sinnlichkeit beruhen, und die Uebereinstimmung sodann blos **zufällig** und **nicht nothwendig** wäre, und auch nicht auf diejenigen vernünftigen Wesen passen würde, die keine Sinnlichkeit haben.

Eben dis gilt auch von dem zweiten Beweise, den Hume und Shaftesbury für diesen Satz führen. Es ist richtig und die Erfah-

rung

rung sezt es außer allem Zweifel, daß wir diejenigen Handlungen, deren Nutzen sich auf mehrere erstreckt, weit höher schäzen als diejenigen die blos aus Eigennuz geschehen; aber nur die Folgerung, daß deshalb sich ein Trieb des Wohlwollens gegen andere, der vom Triebe der Selbstliebe ganz verschieden ist, sich finde, ist nicht nothwendig. Dieser höhere Werth, den wir den Handlungen, bei denen wir keinen Eigennuz wahrnehmen, beilegen, entspringt, wie wir dis weiter unten zu zeigen Gelegenheit haben werden, allein aus der Vorstellung, daß die Vernunft allein den Willen bestimmt habe. —

Doch gesezt auch, der Trieb des Mitgefühls sei ein Grundtrieb, und aus ihm und aus dem Triebe der Selbstliebe liessen sich alle moralische Handlungen herleiten; so fällt doch bei diesen Behauptungen alle Moralität über den Haufen. Denn wir handeln, diesem Prinzip zu Folge, nach Trieben, also nicht frei, und es können uns also unsere

Hand-

Handlungen nicht zugerechnet werden. Den Räuber, der den unschuldigen Reisenden auf der Strasse anfällt, ihn tödtlich verwundet und sich seiner Baarschaft bemächtigt, können wir nur bedauern, aber nicht bestrafen, denn was kann er dafür, daß die Natur den Trieb des Mitgefühls in ihm nicht so stark machte, daß er den Trieb der Selbstliebe überwog. Wollte die Natur uns einmal durch Triebe regieren, so sollte sie uns lieber wie das Thier mit Instinkten versehen haben, damit wir den Zweck, den sie sich bei uns vorsetzte, nicht hätten verfehlen können.

So raubt uns dis Prinzip unsere ganze Würde. Einen Mann, der mir Wohlthaten erweiset, werde ich nicht höher schätzen können, als meinen Hund, der mir mein Haus bewacht; denn jener muß durch den Trieb des Mitgefühls, wie dieser durch Instinkt getrieben, so handeln, wie er handelt.

Zweitens ist auch das, was man in diesem System über das moralische Gefühl

sagt, vielen Einwürfen ausgesetzt. Man nahm dis Gefühl nur an, um den Widerstreit zwischen den beiden Grundtrieben zu heben. Dieser Widerstreit war freilich nicht da, wenn man den Trieb des Mitgefühls für zufällig erklärte, und ihn dem Triebe der Selbstliebe unterordnete, allein dann hatte man durch diesen Trieb nichts gewonnen, sondern das System behielt alle die Fehler, die das System der Selbstliebe hatte. Man nahm daher zu dem moralischen Gefühl seine Zuflucht.

Wenn Hutcheson behauptet, daß das moralische Gefühl sich bei allen, auch den rohesten Menschen findet, so wird ihm dies jeder gern zugestehen; allein wenn er die Folge daraus zieht, daß also dies Gefühl von der Vernunft ganz unabhängig sei, und statt von ihr bestimmt zu werden, sie vielmehr bei Beurtheilung der freien Handlungen des Menschen bestimme, so kann man ihm dies nicht zugeben.

Das

Das moralische Gefühl steht mit den Kenntnissen des Menschen von der Moralität der Handlungen im genauesten Verhältniß, je geringer die letztern sind, desto schlechter ist das erstere; und es ist also bis dahin wenigstens immer noch unentschieden, ob das moralische Gefühl die Vernunft zum Urtheilen über die Handlungen bestimme, oder ob dis vielmehr durch die Vernunft bestimmt werde.

Nimmt er das erstere an, so schneidet er offenbar den Faden der Untersuchung mit einem male ab, und es ist gewiß eines Philosophen nicht würdig, sich da, wo man Gründe verlangt, auf ein Gefühl zu berufen. Wir behaupten nicht, daß das moralische Gefühl als Fähigkeit, gewisse Urtheile über die Handlungen der Menschen mit Beifall, andere mit Tadel zu begleiten, durch die Vernunft erzeugt werde; oder wohl gar, daß die Vernunft selbst diese Empfindung habe, denn alle Empfindungen beruhen auf Sinnlichkeit, und setzen ein Leiden voraus,

da die Vernunft hingegen ein thätiges Vermögen ist. So wie aber unsere Vernunft nicht empfinden kann, so kann unsere Sinnlichkeit nicht urtheilen, ob sie gleich Urtheile mit Gefühlen begleiten kann. Wie dis zu gehe, sehen wir freilich nicht ein, und können es auch nicht einsehen, weil wir die Dinge an sich nicht kennen. — Ich werde bei der Darstellung des formalen Maralprinzips, noch einmal auf das Gefühl der Achtung oder welches einerlei ist, auf das moralische Gefühl kommen und mich so dann weitläuftiger darüber verbreiten, worauf ich also den Leser verweise. Nimmt man nun an, daß die Vernunft das moralische Gefühl bestimmt, daß das Gesetz der Vernunft diesem Gefühl vorausgehen müße, so erhellet wie die Ausbildung des moralischen Gefühls mit der Cultur des Verstandes immer gleichen Schritt hält. So lange der Mensch die Gesetze des Verstandes blos noch in Konkreto kennt, und also, weil er keine Regel hat, unter die er

die

die einzelnen Handlungen subsumirt, in Gefahr ist zu irren, und wirklich irrt; so lange ist das moralische Gefühl auch unsicher. Ist aber der Mensch in der Ausbildung seines Geistes so weit gekommen, daß er die Vernunft selbst zum Gegenstande seiner Untersuchungen machen, und ihre Gesetze erforschen kann; so wird sein Urtheil über die freien Handlungen der Menschen aufhören schwankend zu sein, und das moralische Gefühl wird, durch sichere Urtheile geleitet, nicht mehr irren. Diese Erklärungsart, bei der ich des Herrn Prof. Jakobs vortrefliche Abhandlung **über das moralische Gefühl**, nachzulesen bitte, hebt alle Schwierigkeiten in dieser sonst so schwierigen Sache. — Nimmt man hingegen Hutchesons Meinung an, so häuft sich Schwierigkeit auf Schwierigkeit. Denn einmal ist es falsch, wenn er ein Gefühl urtheilen läßt, weil Urtheile schlechterdings ein thätiges Vermögen voraus setzen, und also nur allein im Verstande sich

finden können; da alle Gefühle doch in der Sinnlichkeit, die ein blos leidendliches Vermögen ist, ihren Sitz haben. Ferner giebt er selbst zu, und muß es zugeben, da die Erfahrung so deutlich dafür spricht, daß das moralische Gefühl einer Verbesserung bedürfe; allein er will diese Verbesserung nicht durch Vernunft bewirken lassen. (S. dessen Sittenlehre der Vernunft, erstes Buch, vierter Abschnitt.) Er behauptet unser moralisches Gefühl bilde sich selbst aus, in dem es sich Neigungen von größerem Umfange vorstelle. Er führt ein Beispiel davon an. „Von den „Regungen des Mitleids durchdrungen, stellt „ein Richter manche Verbrecher auf freien „Fuß. Wir billigen sein weiches, empfind„liches Herz. Aber wir finden, daß Gewalt „und Beleidigungen überhand nehmen; der „Genügsame, der Gerechte, der Arbeitsame „wird gedrückt und beunruhigt und ist unsicher. „Eine Betrachtung des öffentichen Vortheils „lehrt uns, daß gewisse Arten von Mitleiden „von

„von schlimmern und unglücklichern Folgen „sind, als eine strenge Vollziehung der Ge„rechtigkeit. Das Mitleiden an sich selbst „entstellt niemals; aber eine Neigung von „einem weitern Umfange, die Liebe gegen die „Gesellschaft, der Eifer die allgemeine Glück„seligkeit zu befördern, ist von einem höhern „Adel und der Mangel dieser Triebe entstellt „einen Charakter. — — — — Hier ist keine „Beziehung auf eine höhere Kraft der Em„pfindung oder auf Vernunft nöthig.“ — Die Richtigkeit dieser Folge sehe ich in der That nicht ein; denn ich glaube, daß es selbst bei dem Beispiele, das Hutcheson anführt, in die Augen fällt, daß der Verstand auf das moralische Gefühl gewirkt habe, wenn es die Neigung des Mitleids einschränkt; denn es wurde ja durch Schlüsse heraus gebracht, daß das Mitleid uneingeschränkt, keine tugendhafte Handlungen hervorbrachte. Wer bestimmte denn das moralische Gefühl die Handlungen des Mitleids nicht mehr unausgesetzt zu billi-

gen? Es bestimmte sich selbst, sagt Hutcheson. Nun dann muß es urtheilen und schließen, und so wäre es der Verstand und die Vernunft selbst. — Allein da wir schon oben gezeigt, daß Vernunft und moralisches Gefühl getrennt werden müssen, so bleibt nichts weiter übrig, als die Vernunft zur Regentin des moralischen Gefühls zu machen; und also zuvor ihre Gesetze aufzusuchen.

Ich glaube es darf nicht weiter erörtert werden, daß das Prinzip des Hutcheson vom moralischen Gefühl die Moral selbst über den Haufen stößt, weil dies Gefühl bei allen Menschen nicht gleich ist, und also der Kannibale, dem sein moralisches Gefühl erlaubt, Menschen zu fressen, und der Europäer, dem dies das seinige verbietet, verschiedene Pflichten haben würden, und daß also demselben das erste Kriterium des wahren Urprinzips der Moral fehlt.

Ehe ich diese Abtheilung schließe, will ich nur noch eine Anmerkung über Hume hinzufügen. Er erkannte das Streben der Vernunft das Unbedingte zu erkennen, und er sahe auch ein, daß Tugend eben weil sie allgemein (von allen vernünftigen Wesen) dafür erkannt werden sollte, nicht blos eines gewissen Zwecks wegen gut, zu etwas gut seyn könnte, sondern daß sie ohne Sold oder Lohn, an und für sich selbst wünschenswerth seyn müßte; allein er irrte, wann er dis dadurch zu erklären glaubte, daß die Tugend blos der Zufriedenheit wegen, die sich mit sich führt, wünschenswerth sei, denn eben dadurch macht er die Tugend bedingtgut, er giebt ja die Zufriedenheit als den Zweck derselben an, denn wenn nun jemand sagte, für mich hat diese Zufriedenheit keinen Reiz, sie ist kein Gegenstand meines Begehrungsvermögens, so würde er diesem kein

Motiv zur Tugend geben können. Hätte er die Idee, daß die Tugend allein unbedingtgut sei weiter verfolgt, so hätte es nicht fehlen können, er würde das formale Prinzip der Moral gefunden haben.

Siebente Abtheilung.

Prüfung des Prinzips der Vollkommenheit.

Ob gleich alle Anhänger der materialen Prinzipien der Moral das richtige Urprinzip derselben nicht haben können, wie oben (in der zweiten Abtheilung) bei der Prüfung des Prinzips der Selbstliebe oder der eigenen Glückseligkeit gezeigt worden ist; so irren doch diejenigen von ihnen am wenigsten, die das Object ihres Handelns durch die Vernunft bestimmen lassen; denn sie lassen wenigstens doch dieser, und nicht der Sinnlichkeit den Ausspruch thun, was gut und nicht gut sei.

Die Vernunft kennt kein anderes Object des Willens als Vollkommenheit. Die Vernunft ist nichts anders als das Vermögen Mannigfaltiges als in einer Einheit enthal-

tend oder mit ihr zusammenstimmend vorzustellen. Das Ideal derselben ist also das Vollendete. In practischer Rücksicht, in so fern sie auf Wirklichmachung von Objecten sieht, also nichts anders, als Zusammenstimmen dieses Mannigfaltigen zu einer Einheit, d. h. Vollkommenheit. Dieses Mannigfaltige denkt man sich nun entweder als etwas was in uns hervorgebracht werden soll, und was in uns zu einem Zwecke zusammenstimmt, d. h. man denkt sich Vollkommenheit als ein Accidenz; oder man denkt sich die Vollkommenheit nicht als etwas was in uns hervorgebracht, sondern als eine von uns verschiedene Substanz, mit deren Gesetzen unser Wille zusammenstimmen muß, d. h. sie denkt sich die Gottheit als den Gesetzgeber. Jenes ist das Prinzip der Stoiker und der Wolfischen Schule, dis die Meinung des Crusius und anderer Theologen. Ich werde mit der Prüfung des Prinzip der erstern den Anfang machen.

Die Stoiker und Wolf gehen in ihren Beweisen für das Prinzip der Vollkommenheit eben nicht sehr von einander ab, wie die Darstellung beider Systeme zeigen wird.

System der Stoiker: Gut ist das, was zu allen Zeiten und unter allen Umständen von vernünftigen Wesen zu erwählen ist; Uebel hingegen, was immer und ohne Ausnahme von denselben verworfen werden muß. Was vernünftige Wesen immer wählen müssen, muß ihrer Natur gemäß sein, und also zwingt uns die Selbstliebe schon, das Gute zu erwählen. – Es ist etwas der Natur vernünftiger Wesen gemäß, heißt weiter nichts, als es ist etwas der Vernunft gemäß. Was der Vernunft gemäß ist, ist das Anständige (honestum καλόν). Gut ist also das Anständige, oder was der Vernunft gemäß ist. Besteht nun Tugend in Ausübung des Guten; so ist sie nichts anders, als Vollkommenheit der Vernunft, d. h. Uebereinstimmung aller Ur-

theile

theile und Handlungen mit sich selbst und mit der Vernunft.

S. Tiedemanns System der stoischen Philosophie, dritter Theil.

Das System des Wolf findet man in seiner philosophia practica moralis, im ersten und zweiten Theil. Seine Gründe sind kurz folgende:

Die zufällige Vollkommenheit des Menschen besteht in der Uebereinstimmung seiner freien und seiner nothwendigen (natürlichen) Handlungen. Ontol. §. 128. Die freien und natürlichen Handlungen aber stimmen zusammen, wenn beide durch einerlei Zwecke bestimmt werden. Also zwecken die freien Handlungen des Menschen auf seine Vollkommenheit ab, wenn sie mit den natürlichen Handlungen einerlei Zweck haben.

Die freien Handlungen, die Vollkommenheit zum Zweck haben, sind gut. Also sind alle freien Handlungen gut, die mit den natürlichen einerlei Zweck haben.

Die

Die natürlichen Handlungen werden durch Zwecke bestimmt, die in der Natur des Menschen liegen; also sind alle Handlungen nach der Natur des Menschen zu beurtheilen, ob sie gut oder böse sind.

Wer mit einer Handlung einen Bewegungsgrund des Wollens verknüpft, verpflichtet zu derselben, die deutliche Vorstellung des Guten ist aber ein Bewegungsgrund des Wollens, der Grund, daß etwas gut ist, liegt in der Natur der Menschen, folglich zwingt uns die Natur selbst das Gute zu thun, und das Böse zu meiden.

Und da nur die Handlungen gut sind, die Vollkommenheit zum Zweck haben, und böse, die auf Unvollkommenheit abzwecken, so wird der Mensch durch seine eigene Natur verbunden, dahin zu streben, seine Vollkommenheit zu befördern, und dis ist also der letzte Zweck seiner freien Handlungen.

Diese beiden so eben vorgetragenen, und in dem Hauptsatze völlig überein kommenden

Sy-

Systeme haben den großen Fehler, daß sie alles unerklärt laßen, und wenn sie erklären wollen, in einem Zirkel sich drehen. Ihr Prinzip ist: Handle stets so, daß du deine Vollkommenheit beförderst. Frage ich, was ist Vollkommenheit? so ist die Antwort: was mit der Vernunft übereinstimmt. Und was stimmt mit der Vernunft überein? Das Gute. Und was ist Gut? was Vollkommenheit befördert, und so bis ins Unendliche. Wäre man nur einen Schritt weiter gegangen, und hätte untersucht, was ist der Vernunft gemäß? woran erkenne ich das Gute? so hätte man unausbleiblich auf das formale Prinzip der Moral stossen müssen. So aber nahm man lieber zu einer Nominaldefinition der Vollkommenheit seine Zuflucht, sezte sie in der Summe von Realitäten, und suchte diese nun rhapsodistisch in der Erfahrung auf. Frage ich was ist Realität? So giebt man darüber verschiedene Antworten.

1) Einige sagen: der Zustand eines Dinges, wo man sich und andern den größten Nutzen schaft. Allein alsdann fehlt dem Prinzip die zu einem Urprinzip nothwendig erforderliche Allgemeinheit; weil ich schlechterdings nicht a priori wissen kann, ob diese oder jene Handlung mir Nutzen schaffen werde; oder nicht. Es schafte mir vielleicht eine Handlung in neun und neunzig Fällen Nutzen, allein wer steht mir dafür, daß es im hundertsten eben so sein wird. Und wenn ich mich nun irre, wenn die Handlung nicht den Nutzen bringt, den ich mir von ihr versprach, bin ich denn lasterhaft? Wenn ich einem Armen ein Allmosen gebe, und er kauft sich dafür einen Strick und erhängt sich, war diese Wohlthätigkeit Laster? Oder waren die Juden tugendhaft, die Christum kreuzigten, weil aus seinem Tode mannigfaltige gute Folgen entsprangen? Und überdis gehörte eine Uebersicht aller Folgen die bis ins Unendliche sich erstrecken, d. h. ein **unendlicher** Verstand da-

zu, um mit Gewisheit bestimmen zu können, ob eine Handlung wahrhaftig nützlich oder schädlich ist. Und wenn nun zwischen zwei Handlungen eine Wahl zu treffen ist, und man diese allein nach dem Nutzen anstellen kann, so ist doch schlechterdings nöthig, daß man die unendliche Folgen beider summirt, um sie miteinander zu vergleichen. Und wie ist das möglich? — Man würde also immer in Ungewisheit sein, ob man moralisch oder unmoralisch gehandelt hat. — Und wie übel wäre nun der gemeine Mann daran, dessen Verstand kaum die nächsten Folgen übersieht? So wäre nach diesem System für diesen keine Moralität, keine Würde; er wäre die elendeste aller Creaturen, weder Instinkt noch Vernunft leitete ihn sicher, beide würden ihn in einem ewigen Strudel umhertreiben. Ferner wie verschieden sind nicht die Urtheile der Menschen über das, was nützlich und schädlich ist, und da dies sich in vielen Stücken nach der eigenthümlichen Be-

schaf-

schaffenheit eines jeden richtet, so wird auch kein allgemeines Criterium des Nützlichen möglich sein, und also das Prinzip: Handle stets so, daß du deine Vollkommenheit beförderst, d. h. daß du den Zustande erlangst, in welchem du dir und andern den größtmöglichsten Nutzen schafst, wird für jedes Individuum eine besondere Modification leiden, und also kein Urprinzip der Moral sein können. – Endlich ist der Begriff der Tugend auch so rein, so in sich selbst vollendet groß, daß die Vernunft alle Beweggründe, die vom Nutzen hergenommen sind, als ihm zuwider und seiner Würde Abbruch thuend ausschlägt. Ich achte schon den Mann nicht, der bei jedem Schritte, den er auf dem Wege der Erkenntnisse thut, nach dem Nutzen desselben fragt, er ist nicht werth in die Geheimnisse der Wissenschaften einzudringen, und die Weisheit wird ihn gewiß nicht in ihr Heiligthum führen. Aber ich verachte den tief, der wenn ich es ihm als Pflicht vorhalte, für

die Freiheit zu kämpfen und sein Leben für die gute Sache zu wagen, mich kalt fragen kann, was frommt dis? — Ich mag den nicht zum Freunde haben, der bei jedem Kusse den er auf meine Lippen drückt, den Nutzen berechnet den ihm dis bringen wird. Die Tugend gnügt sich selbst, die Frage wozu nützt dis, fällt den Rechtschaffenen, wenn von Pflicht die Rede ist, nicht ein, er übt die Tugend um ihrer selbst willen. Eine eigennützige Tugend ist ein Widerspruch.

2) Andere setzen Realität in Kraft. — Nun kann ich mir nicht alle vorhandenen Kräfte mit einmal verschaffen, ja es sind sogar einige von der Beschaffenheit, daß sie bei meiner Einrichtung nicht neben einander bestehen können, es entsteht also die Frage, welche Realitäten soll ich suchen? welche vorziehen? Ist die Antwort, die dir und andern den größten Nutzen schaffen, so gilt von dieser Antwort, was ich von No. 1. gesagt habe. Antwortet man hingegen die dir die größte und

dauerhafteste Stärke geben, so kann ich dis wieder nur durch Erfahrung wissen, und den Antworten, die diese mir ertheilt, fehlt Allgemeinheit und Nothwendigkeit. Wenn mir die Erfahrung nun sagte, daß Hinterlist in dem Mantel der Frömmigkeit gehüllt, die größte Stärke verschafte? Lasset uns den Fall setzen, ein Fürst schließt mit einem andern einen Tractat, innerhalb zehn Jahren ihn nicht feindlich anzugreifen. Kurz darauf wird dieser in einen gefährlichen Krieg verwickelt, und jener sieht, daß er, wenn er mit den Feinden gemeinschaftliche Sache machte, einen ansehnlichen Zuwachs von Ländern bekommen würde, berechtigt ihn dis den Vertrag zu brechen? –

Auch sagen noch einige, Vollkommenheit bestehe in der Wirksamkeit der Vermögen unserer Seele. Freilich eine sonderbare Erklärung, aber sie mag einmal gelten; so entsteht da wir mehrere Vermögen der Seele haben, die Frage, welches von allen sich am wirksamsten beweisen soll. Wir haben Ver-

nunft und Sinnlichkeit, welches von beiden Vermögen soll sich bei Bestimmung unserer freien Willkühr wirksam beweisen. Die Sinnlichkeit? denn folgen wir Trieben und Neigungen, stehen unter den Gesetzen der Naturnothwendigkeit, sind nicht frei, Moralität und Würde des Menschen geht verlohren. Die Vernunft? – Woran erkenne ich, daß der Wille durch sie bestimmt ist, und welches sind ihre Gesetze? Werden sie aus der Vernunft selbst hergeleitet und befolge ich die Gesetze der Vernunft darum, weil es ihre Gesetze sind, so ist das Moralprinzip das formale. Giebt man aber die Wirklichmachung eines Objects als die Ursach an, warum ich diese Gesetze befolgen soll, so muß das Object in Beziehung auf mein Gefühl der Lust und Unlust betrachtet werden, und dann wird Tugend subjectiv und zufällig, welches den Begrif derselben widerspricht.

Und so mag man Realität erklären, wie man will, man muß immer zu der Erfahrung seine Zuflucht nehmen, und diese kann uns die in der ersten Abtheilung geforderten Kriterien eines Grundprinzips der Moral nicht liefern.

Ich will nur noch ganz kurz derer gedenken, die das Prinzip der Vollkommenheit, unmittelbar mit dem Prinzip der Glückseligkeit verbinden. Sie schliessen so:

Eine freie Handlung ist **gut**, wenn sie die Glückseligkeit des Menschen befördert, und **böse**, wenn sie dieselbe hindert. Glückseligkeit ist der Zustand, worin der Mensch wahres Vergnügen ununterbrochen genießt. Das wahre Vergnügen eines Menschen besteht allein in der Empfindung eines ungehinderten Fortgangs zu immer größerer Vollkommenheit. Da nun jeder Mensch nach Glückseligkeit streben muß, so muß er auch nach Vollkommenheit streben.

Der Fehler dieser Vorstellungsart liegt ebenfalls darinn, daß die Frage: nach

welchem Prinzip soll ich nun unter der Menge Vollkommenheiten diejenigen auswählen, die mich am vollkommensten machen, lediglich aus der Erfahrung beantwortet werden muß, da denn wiederum derjenige, der die rechten Mittel nicht trift, blos in Kalkulo irrt, aber keinen moralischen Fehler begeht, welches alle Moralität aufhebt. So dann ist auch gar kein Grund der Verbindlichkeit da. Denn wer giebt mir das Gebot, daß ich meine Vollkommenheit befördern soll? Dieses ist entweder Naturzwang oder es bleibt meiner Willkühr überlassen. Ist es Naturzwang, woher die Abweichung? bleibt es meiner Willkühr überlassen: warum soll ich denn verbunden seyn, ihm zu folgen? Es bleibt immer eine fremde Gesetzgebung, und diese ist aller Moralität schlechterdings zuwider.

Achte Abtheilung.

Prüfung des Moralprinzips von Crusius.

Crusius, ein eifriger Gegner der Wolfischen Philosophie, entfernte sich auch in der Moral von dem Systeme dieser Schule, weil er glaubte, daß durch das Moralprinzip, das sie annahm, Irreligion eingeführt werde; und legte den Willen Gottes zum Grunde seiner Ethik. Wir finden sein System in seinem Buche, das er zu Leipzig 1744 unter dem Titel: Anweisung vernünftig zu leben, herausgab. Sein Prinzip drückt er selbst in dem genannten Buche §. 174. S. 218 so aus: Thue aus Gehorsam gegen den Befehl deines Schöpfers, als deines natürlichen und nothwendigen Oberherrn, alles dasjenige, was der Vollkommenheit Gottes, und ferner was der wesentlichen Vollkommenheit deiner eigenen Natur und aller andern Geschöpfe, end-

lich auch was den Verhältnissen der Dinge gegen einander, welche er gemacht hat, gemäß ist, und unterlasse das Gegentheil. Man kann die Moral des Crusius mit Recht eine **theologische Moral** nennen, weil sie auf die Lehre von der Gottheit erbaut ist; ihr entgegengesetzt ist die **moralische Theologie**, wo der Glaube an die Gottheit auf Moralität beruht. In jener wird Religion zur Grundlage der Moral, in dieser Moral zur Grundlage der Religion gemacht.

Sein weitläuftiger und etwas unverständlicher Beweis für dieses Prinzip, läßt sich, wie ich glaube, auf folgende Hauptmomente zurück bringen.

Gott ist das allervollkommenste Wesen, er will also die Vollkommenheit aller Dinge, also auch die Vollkommenheit der freien Wesen, folglich auch die Vollkommenheit des Verhältnisses, in dem sie gegen ihn stehen, und also will er auch, daß ihre freien Handlungen mit dem Verhältnisse, in dem sie gegen ihn

stehen,

stehen, vollkommen übereinstimmen. Eine freie Handlung hingegen ist vollkommen, wenn man aus ihr sehen kann, daß das vernünftige Wesen diese Vollkommenheit vor Augen gehabt habe; wenn also unsere freien Handlungen unserm Verhältniß gegen die Gottheit vollkommen gemäß sein sollen, so muß man aus ihnen erkennen, daß das freie Wesen dis Verhältniß erkannt nnd beim Handeln vor Augen gehabt habe. Das Verhältniß der freien Wesen gegen die Gottheit besteht aber blos darin, daß sie von ihm abhängen, und also werden ihre freien Handlungen blos aus der Erkenntniß ihrer Abhängigkeit von ihm fließen müssen. Nun sind unsere freien Handlungen, der Dependenz von Gott noch nicht gemäß, wenn wir nur eben das wollen, was er will, sondern nur dann erst, wenn der Gehorsam gegen ihn die Triebfeder unsers Wollens ist; folglich müssen wir den Willen Gottes aus Gehorsam gegen ihn erfüllen.

Hier will ich nun nicht einmal gedenken, daß dieser Beweis das Dasein der Gottheit oder des allervollkommensten Wesens voraussetzt, sondern nur so viel bemerken, daß dem Menschen gar kein Weg möglich ist, die moralischen Eigenschaften der Gottheit zu erkennen, als nach der Analogie seiner eigenen moralischen Natur, und daß also jeder, der der Gottheit moralische Eigenschaften beilegen will, wissen müsse, was Moralität ist, diese folglich eher als jene gekannt sein müsse, ja daß überhaupt die moralische Natur des Menschen, den einzigen scharfen und befriedigenden Beweisgrund für das Dasein Gottes enthalte *), und es also der fehlerhafteste Zirkel ist, das zum Erkenntnisgrunde zu machen, welches von der Erkenntniß des Gegründeten erst abgeleitet werden kann.

Unsere freien Handlungen müssen aus der Erkenntniß unserer Abhängigkeit von der

*) S. Jakobs Metaphysik in der Kritik der Theologie, und Kants Critik der Urtheilskraft, in der Critik der Teleologischen Urtheilskraft. Berlin 1790.

der Gottheit fliessen, und seinem Willen gemäß sein, sagt Crusius; wenn man aber seine Gründe aufmerksam durchlieset, so findet man, daß weiter nichts folgt, als Gott als das allervollkommenste Wesen, muß wollen, daß unsere Handlungen, aus Gehorsam gegen ihn, seinem Willen gemäß sind. Nun aber entsteht die Frage, warum ist der Wille Gottes für uns Gesetz? Antwortet man: weil er unser Oberherr ist; so frage ich vom neuen, was verpflichtet mich meinem Oberherrn zu gehorchen? Crusius antwortet*), der Gewissenstrieb, d. h. das moralische Gefühl; und dann treffen ihn die Einwürfe, die eben gegen Hutcheson vorgebracht sind. Sagt man hingegen, ich gehorche dem Willen der Gottheit, weil ich dadurch meine Glückseligkeit befördre, so ist das Prinzip des Willens Gottes unmittelbar aus dem Prinzip der Selbstliebe abgeleitet, das in der zwei-

*) In seiner Anweisung vernünftig zu leben. §. 132. und 133.

zweiten Abtheilung schon als zu einem Urprinzip der Moral untauglich dargestellt ist. Aus Furcht vor der Strafe dem Willen der Gottheit Folge zu leisten, hebt alle Moralität auf, weil es dem Menschen seine Freiheit raubt, und ihn zum Sclaven macht; und ich will daher dies nicht einmal als eines Bewegungsgrundes gedenken, dessen man sich auch bedienen könnte, um zu zeigen, daß wir dem Willen Gottes gehorchen müßten. — Auch kann man sagen, der Wille Gottes ist für mich Gesetz, weil ich seinen Willen für den besten halte. Denn frage ich aber, woher erhältst du die Kennzeichen des besten Willens? Aus der Vernunft. So sind also alle die Gesetze nur verbindlich für dich, die deine Vernunft für die besten erkennt, und die Gesetze der Gottheit müssen sich vor dem Richterstuhl deiner Vernunft stellen. Deine Vernunft ist also die höchste Gesetzgeberin, und du wirst also aus ihr deine Moralgesetze herleiten müssen. — Ja kann man einwenden, die Vernunft kann

zwar

zwar gegebene Gesetze prüfen, aber nicht selbst welche geben. Allein

1) handeln wir nicht frei, wenn wir andre als unsere eigne, durch die Vernunft gegebene Gesetze befolgen, und also hebt diese Behauptung Freiheit und die mit ihr verbundene Moralität auf.

2) Entsteht die Frage, woher erkenne ich die göttlichen Gesetze? —

Crusius giebt §. 178 und 181. *) zwei Erkenntnißquellen des göttlichen Willens an. Der erste ist a posteriori, **der natürliche Gewissenstrieb** wie er ihn nennt, der andere a priori, **der Weg der deutlichen Erkenntniß.**

Der Gewissenstrieb ist, ihm zu Folge, ein Trieb gewisse Schuldigkeiten, d. i. solche allge-

*) In seiner oft genannten Anweisung vernünftig zu leben.

gemeine Verbindlichkeiten zu erkennen, die man zu beobachten hat, wenn man auch den daher rührenden Nutzen oder Schaden nicht in Erwägung ziehen will, deren Uebertretung hingegen Gott strafen will, und auch, wenn sein Gesetz nicht vergeblich sein soll, strafen muß. Wenn wir nun, fährt er fort, einen Trieb haben, die göttlichen Gesetze zu erkennen und denselben gemäß zu handeln; so muß es auch eine angebohrne Idee in uns geben, welche das Muster ist, nach welcher der Gewissenstrieb die menschlichen Thaten eingerichtet wissen will. Deshalb brauchen wir nicht anzunehmen, als ob uns der Begrif aller einzelnen Pflichten eingepflanzt sein müßte, es ist genug, wenn uns Gott eine allgemeine Regel eingeprägt hat, aus welcher sich die einzelnen Fälle beurtheilen lassen; und geben wir nun auf die Pflicht Acht, die das Gewissen uns lehrt, so wird sich zeigen, daß wenigstens die meisten sich in diese Regel zusammen fassen lassen: Thue was der Vollkom-

kommenheit Gottes und deinem Verhältnisse gegen ihn und ferner was der wesentlichen Vollkommenheit der menschlichen Natur gemäß ist, und unterlasse das Gegentheil.

Wenn man die Definition des Crusius vom Gewissenstriebe betrachtet, so sieht man, daß er in demselben schon den Begrif des göttlichen Willens und den Begrif des Gehorsams denselben hinein getragen hat. Um nicht zu weitläuftig zu werden, will ich mich hier blos auf das berufen, was ich in der sechsten Abtheilung gegen das moralische Gefühl des Hutcheson (denn etwas anderes ist der Gewissenstrieb des Crusius auch nicht) gesagt habe; und aus diesem erhellet, daß das moralische Gefühl durch die Vernunft bestimmt werde, Handlungen mit Beifall oder mit Tadel zu begleiten. Folglich kann dasselbe keine Quelle der Erkenntniß der Moralgesetze sein, sondern diese sind allein in der Vernunft zu suchen.

Was den Weg der deutlichen Erkenntniß betrift, den Crusius als die zweite Erkenntnißquelle der göttlichen Gesetze nennt, so behauptet er, daß man die Pflichten aus der Natur der göttlichen und menschlichen wesentlichen Vollkommenheit durch deutliche Schlüsse herleiten könne; und daß uns dis auf das S. 99. genannte Moralprinzip führe. Allein wir kennen ja die Gottheit nicht als Object; und was unsere Vernunft uns von ihr zu glauben zwingt, sind theils moralische Eigenschaften, theils Eigenschaften, die wir ihm deswegen beilegen, damit wir hoffen können, glücklich zu werden, wenn wir so handeln, daß wir es verdienen. Beide setzen also Kenntniß der Moral schon voraus. Denn wenn die Erkenntniß derselben falsch und übel berichtet ist, so ist auch die Erkenntniß Gottes fehlerhaft, und die Einbildung, als ob Gott selbst die moralische Gesetze gebe, würde alle Untersuchungen derselben durch Vernunft verbieten, und zu den gefährlichsten Irrthü-

mern

mern Anlaß geben. — Unsere Vollkommenheit hingegen erkennen wir blos aus der Erfahrung, wie im vorigen Abschnitte gezeigt worden, und da diese nur comparativ allgemeine Sätze liefert und liefern kanu, so wird sie auch kein Grundprinzip der Moral abgeben können.

Und hiermit schließe ich die Prüfung der materialen Moralprinzipien und den ersten Theil dieser Schrift. Der zweite Theil soll die Darstellung des formalen Prinzips des allein richtigen enthalten.

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Kiesewetter, Johann Gottfried Carl Christian,

J. G. C. Kiesewetter, Ueber den ersten Grundsatz der Moralphilosophie

Bd.: 1

Berlin 1790

Bamberg, Staatsbibliothek -- Ph.o.343#1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11760394-6
VD18 80258824-001